

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Creencia, identidad y praxis ritual en la Wicca: el camino  
espiritual hacia la transformación personal**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Aura Fernández Tabernilla**

**Directores**

**Andrés Piquer Otero  
Mónica Cornejo Valle**

**Madrid**



**Aura Fernández Tabernilla**

# **CREENCIA, IDENTIDAD Y PRAXIS RITUAL EN LA WICCA: EL CAMINO ESPIRITUAL HACIA LA TRANSFORMACIÓN PERSONAL**

Tesis doctoral dirigida por los doctores

Andrés Piquer Otero

Mónica Cornejo Valle

Programa de Doctorado en Ciencias de las Religiones

Universidad Complutense de Madrid

MADRID, 2019



UNIVERSIDAD  
**COMPLUTENSE**  
MADRID

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS  
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. Aura Fernández Tabernilla,  
estudiante en el Programa de Doctorado Ciencias de las Religiones,  
de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de  
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y  
titulada:

Creencia, identidad y praxis ritual en la Wicca: el camino espiritual hacia la transformación personal

y dirigida por: Andrés Piquer Otero y Mónica Cornejo Valle

**DECLARO QUE:**

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 9 de septiembre de 2019

Fdo.: 

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en  
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.



## *Agradecimientos*

A lo largo de estos años de investigación, he tenido la suerte de contar con personas e instituciones que me han ayudado enormemente con su apoyo y colaboración, siendo, por ello, que me gustaría mostrar mi agradecimiento.

En primer lugar, me gustaría dar las gracias al Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones por haber apostado por una tesis doctoral como la que presento. Agradezco muchísimo a mi director, el Dr. Andrés Piquer Otero, por la confianza que me ha mostrado en todos estos años, su inagotable paciencia, su inestimable consejo y su infinito conocimiento. Asimismo, quiero agradecer a mi directora, la Dra. Mónica Cornejo Valle, por sus palabras alentadoras y su optimismo.

A mi madre, Begoña, por su amor, cariño y comprensión. Por ser mi roca y mi refugio. Por ser mi ejemplo y, sobre todo, por su preocupación y su paciente escucha. A mi padre, Jesús Isaac, por su visión del mundo y por darme siempre algo en lo que pensar.

A mis amigos, Héctor, Wanda, Rosalía y Olavarri, por estar a mi lado, sostenerme y aguantarme. A Jen, por su espíritu positivo, su curiosidad y por las largas conversaciones telefónicas en las que hablamos “de todo y de nada”. A Marcos, por su apoyo incondicional y por sus continuos esfuerzos por crear momentos especiales y divertidos.

A Asier, por su confianza, su cariño y su aliento. Por enseñarme a enfrentarme a lo que me da miedo y por ayudarme a salir de mi zona de confort. Por proporcionarme calma y consuelo en los momentos de angustia y ser mi ángel de la guardia.



*A aquellos que nunca dejan de hacerse preguntas*

INTRODUCCIÓN .....	11
Justificación: premisas, preguntas y contexto del estudio .....	12
Contexto y terminología .....	14
Objetivos a alcanzar .....	15
Metodología .....	17
Fases del trabajo .....	18
Interés del estudio y estado de la cuestión: estudios académicos sobre el fenómeno wiccano-pagano .....	19
Configuración del trabajo .....	20
1.    “The Craft”: historia y definición de la Wicca .....	23
1.1.    Concepto y etimología de “Wicca” .....	23
1.1.1.    Discusión etimológica .....	23
1.1.2.    ¿Qué significa la Wicca? .....	26
1.2.    Breve historia de la aparición y consolidación de la Wicca .....	27
1.3.    La Wicca en la cultura popular: su representación en series de televisión y literatura fantástica .....	33
Bloque I: La Tradición Esotérica Occidental y las principales bases de la religión wiccana .....	37
2.    La evolución de la Tradición Esotérica Occidental .....	42
2.1.    La <i>gnosis</i> en el contexto del Gnosticismo y el Hermetismo .....	44
2.2.    La Cábala y el motivo del Árbol de la Vida en el esoterismo occidental .....	49
2.3.    La “magia instruida” del Renacimiento: los cuadrados mágicos como los antecedentes de las tablas de correspondencias .....	54
2.3.1.    El Neoplatonismo hermético de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola .....	58
2.3.2.    Heinrich Cornelius Agrippa: la magia y el lenguaje de los demonios .....	64
2.4.    La tradición esotérica occidental desde el s. XVII hasta la época victoriana .....	68



2.4.1.	Las grandes fraternidades místicas y la transformación espiritual a través de la alquimia .....	71
2.4.2.	El ocultismo francés: Eliphas Lévi y la relación entre el Tarot y la Cábala.....	77
2.4.3.	<i>The Hermetic Order of the Golden Dawn</i> y el establecimiento del sistema mágico moderno .....	81
2.4.4.	Aleister Crowley: Thelemic magick y la Ordo Templi Orientis.....	89
3.	Lo oriental y las importaciones “exóticas” en la práctica mágica del esoterismo occidental .....	95
3.1.	La percepción occidental del “misterioso” Oriente y la práctica del Yoga.....	99
3.2.	Helena Blavatsky y la Sociedad Teosófica: “There is no Religion higher than Truth” .....	104
3.3.	Tantra: magia, sexo y rebelión .....	108
4.	El papel del Psicoanálisis en la práctica mágica contemporánea .....	115
4.1.	Carl Gustav Jung: el arquetipo y la religión como autoconciencia y experiencia .....	117
4.1.1.	Dion Fortune: la importancia de lo femenino.....	122
4.2.	Wilhelm Reich: la terapia corporal y la fuerza vital .....	125
4.3.	Las “psicologías de la contracultura” .....	128
4.3.1.	La “psicología del sentido y de la experiencia”: Abraham Maslow y Viktor Frankl... ..	128
4.3.2.	La psicología humanista: el Post-psicoanálisis y el <i>Human Potential Movement</i> .....	131
	Bloque II: Identidad y culto en la Wicca .....	134
5.	Paganismo Contemporáneo, Wicca y New Age: ¿Estamos hablando de la misma realidad?.....	139
5.1.	Paganismo Contemporáneo: definición y significado .....	140
5.2.	Paganismo y <i>New Age</i> .....	143
5.3.	Wicca y Paganismo Contemporáneo .....	148

5.3.1.	La problemática de los “conceptos-paraguas” y la pluralidad de movimientos de la Wicca: ¿Es correcto hablar de “Wicca” en singular?.....	150
5.3.1.1.	La Wicca esotérica .....	154
5.3.1.2.	La Wicca exotérica: la Wicca Celtíbera y la reconstrucción “histórica” de la Brujería.....	159
5.3.1.3.	La Wicca “social”: la Espiritualidad de la Diosa y la Brujería Feminista.....	165
6.	Herramientas para la construcción de la narrativa wiccano-pagana.....	171
6.1.	La llamada a la “autenticidad”: reconstrucción, folklore y tradición...	173
6.2.	Literatura y mitología como fuentes de inspiración.....	178
6.2.1.	La literatura de fantasía y su relación simbiótica con la Wicca ..	182
6.3.	La “mitologización” de la academia .....	187
6.3.1.	“El retorno de la Diosa” .....	187
6.3.2.	La teoría del matriarcado de Marija Gimbutas .....	192
6.3.3.	La cuestión de la brujería y la imagen de la “bruja”: la lectura wiccana del fenómeno .....	195
6.3.3.1.	La criminalización de la brujería y la constitución del estereotipo.....	195
6.3.3.2.	Recuperación y restauración de la imagen de la “bruja”: la importancia del símbolo .....	201
7.	¿En qué creen wiccanos y paganos? Cosmovisiones, panteones divinos y magia.....	206
7.1.	Cosmovisión: la confluencia entre los planos.....	206
7.1.1.	“El Otro Mundo”: el <i>espacio sagrado</i> de las religiones naturales.....	208
7.1.1.1.	La realidad del “Otro mundo”: reinos y moradores .....	212
7.2.	El panteón divino: entre la creencia y el arquetipo .....	218
7.2.1.	La Diosa como arquetipo: la Brujería Feminista y el empoderamiento femenino .....	223
7.3.	La estrecha relación entre praxis mágica, ritual y el “Otro mundo”...	225
7.3.1.	Percepción y estudio de la magia en el marco académico .....	226

7.3.1.1. La legitimación de la praxis mágica en la actualidad.....	227
7.3.1.2. La aproximación teórico-académica tradicional al fenómeno mágico.....	229
7.3.1.2.1. La tríada magia-religión-ciencia.....	229
7.3.1.2.2. La aproximación moderna: participación y “causalidad instrumental”.....	235
7.3.2. <i>Haciendo magia</i> : creencias y prácticas mágicas en la Wicca y el Paganismo Contemporáneo .....	237
7.3.3. La magia en el movimiento <i>New Age</i> .....	246
8. Análisis del ritual: transformación, empoderamiento y sentimiento de comunidad .....	250
8.1. Las teorías académicas del ritual .....	251
8.2. Conceptualización de la magia en el marco del ritual wiccano: el <i>poder ritual</i> .....	258
8.3. La estructura básica del ritual.....	260
8.3.1. Preparación para el ritual y la praxis mágica .....	261
8.3.2. El ritual de apertura: el “dibujo” del círculo.....	264
8.3.3. La realización del objetivo del ritual: la concepción wiccano del ritual y la importancia de la invocación de lo divino .....	272
8.3.4. El ritual de conclusión .....	280
8.4. Los rituales de transformación y empoderamiento socio-personal...284	
8.4.1. La muerte como canalizadora del proceso de transformación...289	
8.4.2. Los ritos de carácter comunitario: celebrando la <i>Rueda de la Vida</i> .....	292
8.4.2.1. La celebración de los sabbats .....	298
8.4.2.2. Samhain en el contexto del Paganismo Contemporáneo y la Wicca: la reinterpretación del mito .....	299
8.4.2.3. Anmunobia o día de los difuntos: el Samhain de la Wicca Celtíbera.....	309
8.4.3. Los ritos místico-iniciáticos .....	313
8.4.3.1. Las iniciaciones wiccano-paganas .....	315

8.4.3.2. La triple iniciación de Gerald Gardner .....	320
CONCLUSIONES: El camino espiritual de la Wicca: identidad, individualidad y comunidad .....	330
1. En cuanto a la influencia de la tradición esotérica occidental en el sistema mágico-ritual wiccano-pagano .....	331
2. Respecto a la figura del “buscador”: identidad y comunidad en la Wicca	335
3. Identidad, culto y narrativa en la Wicca: una realidad heterogénea .....	339
4. Resultados obtenidos.....	347
5. Futuras investigaciones .....	350
Anexo.....	351
Bibliografía.....	358
Monografías y artículos académicos.....	360
Fuentes primarias: monografías, artículos, páginas web y redes sociales ...	391
Recursos web .....	402
Novelas de fantasía, series de televisión y reportajes .....	404
Resumen .....	405
Summary .....	408

# INTRODUCCIÓN

La realización de esta tesis doctoral ha resultado ser un viaje relativamente “sinuoso” que se inició con mi Trabajo de Fin de Máster, *Mujeres, sexualidad y rituales de magia erótica y magia amorosa: Comparativa entre el Neopaganismo y la Grecia Antigua*, y que continúa, si bien no finaliza, en el presente trabajo. Aunque el mencionado TFM sin duda alguna abrió la puerta a un campo fascinante para la investigación académica, especialmente desde el punto de vista histórico-antropológico —la aparición de nuevas religiones en la sociedad occidental actual, su relación con las creencias y praxis rituales antiguas y su “empleo” como herramientas no sólo para la “configuración” de un sentimiento de pertenencia comunitario, sino también, y de manera más importante, para afianzar el crecimiento psico-personal y espiritual del individuo, siguiendo en cierto modo la senda marcada por las “psicologías de la contracultura” tan en boga en la década de los 60 y los 70—, si bien supone la base sobre la que he construido esta tesis, lo cierto es que, a medida que he ido avanzando en el estudio del campo mencionado, y de la Wicca en particular, he ido generando discrepancias y poniendo en discusión alguna de las afirmaciones que llevé a cabo en dicho TFM. Un cambio de perspectiva, por otro lado, natural, que ha afectado tanto a mi trabajo anterior en la materia, como a mi propia concepción acerca de la naturaleza e implicación social de la Wicca.

### **Justificación: premisas, preguntas y contexto del estudio**

Este trabajo se enfoca sobre dos cuestiones principales, fuertemente entrelazadas: a) la Wicca, eje en el que se apoya y centra la investigación, y su relación tanto con las religiones neo-paganas, sobre todo, como con la espiritualidad *New Age*, y b) la praxis ritual, su significado e implicación para los wiccanos, así como el relieve que la creencia y práctica de la magia, especialmente entendida ésta como un *poder ritual* orientado a la transformación social e individual, tiene en el desarrollo de la misma.

Pero, ¿por qué este interés en un estudio de estas características? Siempre he sentido una cierta fascinación por la importancia que las diversas culturas y sociedades humanas han otorgado al contacto con el mundo de lo

“mágico” y lo sobrenatural a lo largo de la historia. Esto, añadido al hecho de que, desde pequeña, siento cierta predilección por los relatos de fantasía, plagados de seres mitológicos y situados en tierras de ficción donde la “interrelación” de los distintos “planos de realidad” es algo “ordinario”, avivó mi curiosidad por un sistema religioso basado, no sólo en la creencia de dicha interrelación y dicho mundo, sino también en la enfatización y el favorecimiento de una reconexión con lo natural y lo comunitario como un modo de “encontrarse” y “conocerse” a uno mismo.

Así pues, mi intención en este trabajo es centrar la investigación en el proceso de construcción de la propia identidad wiccana a través de su *corpus* religioso, pero, sobre todo, a través de la estrecha relación —catalizadora, por otra parte, de interesantes contradicciones— entre magia y ritual existente en el mismo, en base a las siguientes premisas:

- La cuestión de la magia es piedra angular de la idiosincrasia, imaginario y praxis ritual tanto de la Wicca —como de algunos de los movimientos del Paganismo Actual<sup>1</sup>—, con los que la compararé.
- La práctica mágica wiccano-pagana se apoya en una cosmovisión hermética, metafísica y aristotélica que impregna, no sólo sus creencias y ritos más importantes, sino que es prueba de que estas nuevas religiones son herederas indiscutibles de la Tradición Esotérica Occidental.
- Tanto el concepto de magia —como su utilización en las ceremonias rituales—, encierran un componente social y psicológico que es vital para entender el *boom* que está teniendo esta nueva religión en la sociedad y el mundo actuales.

Con todo esto en mente, surgen varias preguntas: ¿es la religión wiccana, o las que integran el fenómeno del Paganismo Actual o se enmarcan dentro de

---

<sup>1</sup> A lo largo de la presente introducción utilizo, de manera indistinta, los términos “Paganismo Contemporáneo”, “Paganismo Actual” y “Neopaganismo”. Como explicaré más detalladamente en el epígrafe 5.1., dichos conceptos son denominaciones académicas de una misma realidad, pudiendo ser utilizados, por tanto, como sinónimos.

los sistemas mágicos actuales, por ejemplo, una manera de encontrar una señal de identidad y un sentimiento de pertenencia a la sociedad que nos rodea? Dada la abrumadora cantidad de literatura alternativa, wiccana y neo-pagana que hay en el mercado ¿responde este *revival* de lo esotérico a una estrategia de marketing, o existe realmente una necesidad de vivir un tipo de espiritualidad específico que ofrezca respuesta a muchos de los problemas de hoy en día y que satisfaga necesidades vitales propias de la sociedad y las circunstancias actuales?

### Contexto y terminología

A lo largo del presente discurso he estado refiriéndome, de manera continua, a la Wicca, el Paganismo Contemporáneo y el vínculo existente entre ambos. Por esta razón, considero necesario ofrecer un breve contexto de estos dos fenómenos, con el fin de iniciar la lectura del trabajo con una idea base de lo que se va a analizar en el mismo.

Dicho esto, ¿qué es, o qué se entiende, por Paganismo Actual? Se trata de un término académico que se utiliza para referirse al conjunto de movimientos religiosos multiformes en creencias y praxis ritual, que surgió entre los años 50 y 70 del siglo XX, extendiéndose por buena parte del mundo, especialmente por los países de lengua germánica y particularmente en el mundo anglófono. En lo que respecta a la Wicca, tal y como trataré en los próximos capítulos, es la religión, fundada por Gerald Gardner, que se desarrolló en Inglaterra hacia 1950 tras la derogación en este país de la ley contra la Brujería, *Witchcraft Act*, en 1951. Se trata de un culto a la Naturaleza, que pretende recuperar la religión medieval de la brujería descrita por Margaret Murray en sus trabajos<sup>2</sup>, quien hablaba de dicha religión como un culto a lo natural y a la fertilidad que se correspondía, en realidad, a una religión *pagana* y *paneuropea* que había existido desde el Neolítico y sobrevivido a pesar de las persecuciones cristianas. En la actualidad, la Wicca se ha desarrollado y evolucionado enormemente,

---

<sup>2</sup> Especialmente: *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology* (Oxford University Press, 1921) y *The God of the Witches* (Faber & Faber, 1931).



surgiendo una plétora de tradiciones wiccanas que muestran características y percepciones propias. Es decir, la Wicca actual no es una, en singular, sino una pluralidad de corrientes que se asemejan en mayor o en menor medida a la Wicca de Gardner, que sigue siendo la base principal de todas ellas. En cuanto a la cuestión de la magia, es importante tener presente que el complejo sistema mágico que compone la praxis ritual de muchas comunidades wiccanas y paganas actuales, hunde sus raíces en las prácticas mágico-rituales de la época victoriana, las cuales, a su vez, presentan sus orígenes más claros en la tradición cabalista, los trabajos de los renacentistas Marsilio Ficino y Cornelio Agrippa, o las prácticas de las fraternidades místicas de los masones y rosacruces. En sus sistemas mágicos, las grandes sociedades ocultistas decimonónicas, como la *Golden Dawn*, mezclan también las tradiciones que empezaban a llegar de Oriente (hinduismo, budismo, Tantra, etc.). Por último, buena parte de la praxis mágica wiccana y pagana está fuertemente influida por los trabajos de algunos psicoanalistas como Carl Jung y Wilhelm Reich, por ejemplo, quien defendía que sólo se puede lograr un cambio en el panorama socio-político e individual mediante la liberación sexual.

### **Objetivos a alcanzar**

A lo largo de la investigación, el trabajo ha ido evolucionando, de manera lógica, desde una base original, enfocada de forma específica en la magia sexual y su importancia en el imaginario y la práctica ritual wiccana —cuestiones ampliamente tratadas en el TFM ya mencionado—, a un nuevo foco de atención, centrado en la transformación psico-espiritual y social del individuo a través de la práctica de los rituales wiccanos y de la adopción y aceptación de la idiosincrasia e imaginario de esta religión.

Dicho lo cual, para la realización del presente estudio he planteado los siguientes objetivos:

<b>Objetivos generales</b> Enfocados principalmente en la naturaleza, características y relaciones de las “nuevas religiones” místico-reconstruccionistas	<b>Objetivos específicos</b> Centrados especialmente en los rasgos propios de la Wicca, las herramientas para la construcción de su narrativa y los elementos que conforman la identidad wiccana
<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Ahondar en el conocimiento de dichas religiones, sus tradiciones y particularidades, atendiendo a: historia, creencias, fundadores, raíces (tanto las bases históricas, como las fuentes socio-culturales), cosmogonía, praxis ritual, organización comunitaria e, incluso, su imagen en la cultura pop.</li> <li>■ Profundizar en el estudio de las realidades del Paganismo Actual y de la Espiritualidad <i>New Age</i>, así como de la problemática en lo que respecta a la relación de la Wicca con ambos movimientos.</li> <li>■ Análisis de las <i>herramientas</i> de construcción de la narrativa espiritual e identitaria pagana y wiccana como, por ejemplo, el folklore, la literatura o la reconstrucción histórico-arqueológica.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Conceptualización de la Wicca, atendiendo a lo que significa e implica para el conjunto de sus seguidores.</li> <li>■ Análisis específico y revisión del rol de la magia en el imaginario occidental a lo largo de la historia.</li> <li>■ Deconstrucción del concepto de la magia, así como de su percepción y justificación, contextualizando el mismo dentro del panorama de la modernidad.</li> <li>■ Estudio detallado del peso e importancia de la Tradición Esotérica Occidental, especialmente del Ocultismo, en el surgimiento y desarrollo de la Wicca.</li> <li>■ Estudio comparativo del proceso de creación de la identidad wiccana a través de a) la distinción y singularización de las tradiciones wiccanas más significativas; y b) el cotejo de la propia percepción, así como de las diversas creencias, celebraciones y ritos iniciáticos de dichas tradiciones, haciendo referencia, asimismo, a las que caracterizan a las religiones neopaganas más extendidas.</li> <li>■ Sondeo de la comunidad wiccana del territorio nacional, la Wicca Celtíbera, atendiendo a: praxis ritual, organización, creencias y autopercepción, través de la observación de sus ritos públicos, especialmente el Samhain.</li> </ul>

## Metodología

La realización de la presente Tesis Doctoral se apoya en una metodología interdisciplinar y a tres bandas, que confluyen y se interrelacionan a lo largo de todo el proceso de investigación:

- El análisis histórico-crítico: primer y principal de los métodos utilizados. Éste se lleva a cabo a través de una exhaustiva investigación documental que no sólo se apoya en la lectura de fuentes primarias y secundarias, sino que se caracteriza, sobre todo, por el estudio de las raíces y bases de la Wicca, poniendo especial atención en la tradición esotérica occidental. Aquí considero necesario señalar el hecho de que algunos autores académicos, como R. Hutton, G. Harvey, J. Pearson o J. Salomonsen, por ejemplo, tienen una estrecha relación con la comunidad wiccano-pagana, lo que lleva a que sus discursos estén entrelazados, en ocasiones, con ciertas posturas *emic*. Sin embargo, teniendo en cuenta que sus trabajos, al igual que los de otros como T. Luhrmann, han sido los que han “pavimentado”, en cierto modo, el camino de la academia a la hora de investigar este nuevo campo de las religiones, sus observaciones e interpretaciones son, sin duda alguna, inestimables a la hora de construir mi propio entendimiento con respecto a estas religiones.
- El método comparativo: búsqueda de las similitudes y disimilitudes entre las tradiciones wiccanas más significativas: Gardneriana, Alexandrina, Brujería Feminista y Celtíbera, así como entre la religión wiccana, la espiritualidad *New Age* y los movimientos neo-paganos más extendidos, con el fin de establecer aquellos elementos: praxis mágico-ritual, creencias y cosmovisión, celebraciones, organización, uso de fuentes y de las herramientas para la construcción de la propia narrativa, etc., que definen y delimitan la propia identidad de la religión wiccana.
- La observación de campo: centrada, principalmente, en los rituales de Samhain y Litha de la Wicca Celtíbera.

## Fases del trabajo

### FASES 1 y 2. El enfoque histórico-crítico

Ambas fases, cuyo carácter es puramente de documentación, busca construir un marco teórico a través de una exhaustiva revisión bibliográfica tanto de obras científicas especializadas en la materia, como de fuentes primarias compuestas por los textos elaborados no sólo por los fundadores y figuras principales de las diversas *sendas* neopaganas y *tradiciones* wiccanas.

Estas dos fases se centran en tres cuestiones concretas:

- El contexto esotérico y ocultista: ni el Paganismo Actual ni la Wicca, núcleo central del trabajo, se pueden entender al margen del movimiento ocultista occidental del siglo XIX, cuya comprensión se hace imperativa al salir de ella las figuras clave que pondrán las bases para la aparición de estas nuevas religiones y el desarrollo de sus prácticas y rituales: Aleister Crowley, Dion Fortune o Helena Blavatsky, por ejemplo. Este movimiento, a su vez, hunde sus raíces en corrientes más antiguas como el Gnosticismo, la mística judía o el Hermetismo, por un lado, y en tradiciones de corte más oriental como la budista, la hinduista, o el Tantra.
- El panorama socio-espiritual de las décadas 60 y 70 y las psicologías de la contracultura: el estudio histórico es también crucial para poder comprender el grado de impacto que los diversos eventos tanto históricos como sociales y culturales tuvieron en el pensamiento de aquellos que se encuentran en la matriz de la Wicca. Esto es, la defensa que esta religión, así como las *sendas* neopaganas, hacen de la igualdad a todos los niveles (étnica, sexual, de género), la libertad de actuación y de credo o, más importante aún, la búsqueda de la propia identidad, por ejemplo, sólo se explica a raíz del panorama de ruptura y cambio que ya empezó a vislumbrarse con el auge del Romanticismo en el siglo XIX, el cual promovió el interés por la mitología europea precristiana y el folklore regional, y que llegó a su clímax en las décadas de 1960 y 1970, cuando las *psicologías de la contracultura* tomaron el relevo en la búsqueda de formas para ayudar a la persona, no sólo a poner el énfasis en su propia individualidad, sino también a desarrollar caminos únicos y alternativos con los que conseguir el empoderamiento personal anhelado.
- Los reflejos literario-culturales de la magia en el discurso occidental y el uso de fuentes académicas, literarias y mitológicas: elementos cruciales en la construcción de la identidad wiccanas.

### FASE 3. El método comparativo

Esta fase se centra en el análisis de aquellos elementos del *corpus* de prácticas y creencias tanto de la Wicca, como de las religiones neo-paganas, con el fin de delimitar aquellos cruciales para la definición de la identidad wiccanas

- Análisis comparativo de las características del sistema mágico de wiccanos, neo-paganos y practicantes de *New Age*.

- Estudio comparativo del imaginario, la cosmovisión, la organización, la narrativa y el uso de fuentes de las diversas tradiciones wiccanas con las *sendas* neopaganas más “afines”.
- Comparativa exhaustiva entre las prácticas rituales características de las tradiciones wiccanas, poniendo especial atención en los ritos iniciáticos y las celebraciones de la *Rueda de la Vida*, concretamente el Samhain.

#### FASE 4. Elaboración y redacción de la Tesis

### Interés del estudio y estado de la cuestión: estudios académicos sobre el fenómeno wiccano-pagano

El fenómeno del Paganismo Actual en general, y de la Wicca en particular, se ha constituido en un vasto campo para la investigación, convirtiéndose en un tema recurrente en la bibliografía académica internacional de las dos últimas décadas. Sin embargo, no todos estos movimientos han despertado la misma curiosidad en la comunidad científica, siendo la Wicca la senda más investigada por los estudiosos de las religiones. Entre éstos destacan: Ronald Hutton, conocido por sus análisis del fenómeno wiccano<sup>3</sup>, o Graham Harvey, que ha escrito ampliamente sobre diferentes sendas como el paganismo *animista* o el Neo-chamanismo<sup>4</sup>. Aunque ambas religiosidades, wiccana y neo-pagana, están muy extendidas y son altamente reconocidas por la sociedad en su conjunto a nivel internacional, no pasa lo mismo en España, donde siguen siendo relativamente desconocidas, incluso en el plano de la investigación. Esto es así a pesar de que en el territorio nacional existe una importante comunidad wiccana: la Wicca Celtíbera, compuesta por numerosos *covens*, por no hablar de la existencia en España, también, de otros grupos religiosos, afiliados al Neodruidismo, como, por ejemplo, la Hermandad Druida Dun Ailline. Con todo, cada vez hay más artículos especializados en español,

<sup>3</sup> En obras tan conocidas como: *The Triumph of the Moon* (Oxford University Press, 1999), *The Pagan Religions of the Ancient British Isles: Their Nature and Legacy* (Blackwell, 1991), *The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain* (Oxford University Press, 1996), o *Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain* (Yale University Press, 2009).

<sup>4</sup> Destacan, aquí: *Animism: Respecting the Living World* (Hurst, 2005), *The Paganism Reader* (Routledge, 2004), *Researching Paganism* (AltaMira, 2004), *Contemporary Paganism: Listening People, Speaking Earth* (New York University Press, 1997), o *What Do Pagans Believe?* (Granta Books, 2013).

sobre todo de corte antropológico y sociológico, que tratan distintos aspectos de estas religiones, habiendo incluso una tesis, escrita por Angie Simonis y defendida en el 2012, sobre la figura de la Diosa<sup>5</sup>. Asimismo, dentro del estudio de la magia en el marco de estas nuevas religiones, destacan, entre otros, los trabajos de Hugh B. Urban, famoso por sus monografías del Tantra<sup>6</sup>, de Alex Owen, experta en género y en la historia socio-cultural de la Inglaterra de los siglos XIX y XX<sup>7</sup>, de Susan Greenwood, antropóloga británica especializada en el New Age y el Paganismo Actual, y cuyas obras están centradas en la praxis mágica<sup>8</sup>, o de la antropóloga Tanya Luhrmann, una de las primeras en llevar a cabo una investigación académica sobre estas materias<sup>9</sup>. Por tanto, este proyecto se inscribe no sólo en una tendencia muy actual que intenta comprender esta nueva religión, sino también en un campo relativamente nuevo de estudio, la magia en el marco de las religiones (especialmente de nueva era), que está ganando cada vez más adeptos dentro de la comunidad académica.

### Configuración del trabajo

La presente Tesis está configurada de la siguiente manera:

- El capítulo 1 es una introducción a la Wicca, en la que presento no sólo la discusión etimológica que existe acerca del concepto “Wicca”, la cual está directamente relacionada con la práctica de la brujería tradicional de la que defiende ser heredera y sobre la que trataré en el capítulo 6; sino también la historia de la aparición y el desarrollo temprano de esta religión.

---

<sup>5</sup> Esta tesis doctoral se denomina *La Diosa: un discurso sobre el poder de las mujeres. Aproximaciones al ensayo y la narrativa sobre lo Divino Femenino y sus repercusiones en España* (Universidad de Alicante, 2013).

<sup>6</sup> *Tantra: Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion* (University of California Press, 2003) o *The Power of Tantra: Religion, Sexuality and the Politics of South Asian Studies* (I.B. Tauris/ Palgrave MacMillan, 2009).

<sup>7</sup> Uno de los trabajos más conocidos de esta autora es: *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* (University of Chicago Press, 2004).

<sup>8</sup> A este respecto destacan sus obras: *Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology* (Berg Publishers, 2000) y *The Nature of Magic: An Anthropology of Consciousness* (Berg Publishers, 2005).

<sup>9</sup> Siendo una de sus monografías más emblemáticas: *Persuasions of the Witches' Craft: Ritual Magic in Contemporary England* (Harvard University Press, 1989).

- El bloque I, compuesto por los capítulos 2, 3 y 4, está centrado en las principales influencias que se encuentran en la base de la religión wiccana. Esto es, la tradición esotérica occidental, la irrupción de las tradiciones orientales en el panorama de la espiritualidad occidental y, por último, las manifestaciones ocultistas del psicoanálisis, así como el impacto que el mismo y las denominadas “psicologías de la contracultura” han tenido en la práctica moderna mágica.
- El bloque II, conformado por los capítulos 5, 6, 7 y 8, dedicado a las cuestiones principales de la presente investigación: la relación que existe entre la Wicca, el Paganismo Contemporáneo y el *New Age*; las herramientas para la creación de la narrativa *tipo* de estas nuevas religiones —como, por ejemplo, el uso de fuentes histórico-arqueológicas combinado con fuentes de naturaleza más literario-mitológicas para la cimentación de su proceso de reconstrucción de las antiguas prácticas y creencias—; y, por último, la vasta cosmovisión wiccano-pagana, así como el *corpus* de rituales y prácticas mágicas en las que se articula y desarrolla dicha cosmovisión.
- Las conclusiones: basadas en los argumentos y observaciones más destacadas que se han derivado de las premisas y la información estudiada a lo largo de la investigación, estas conclusiones se centran en las cuestiones relacionadas con la búsqueda de la identidad psico-espiritual del individuo, el sentimiento de comunidad, o la narrativa identitaria integrada en los rituales y las creencias wiccanos.
- El anexo: en el que se expondrán tanto las fotografías de las figuras más importantes del panorama esotérico y de la Wicca, como las imágenes de elementos rituales y praxis ritual, con el fin de ilustrar y apoyar las ideas expuestas en el estudio.





The Moon glows mystically in the star-scattered sky as a lone figure moves down a deserted beach. It stops, bends and grasps a grey stick washed up on the shore by the restless sea. Pushing its blunt end into the wet sand, the figure sketches a symbol. A wave crashes. The figure moves back, and just as the oncoming water sweeps over the symbol a gust of wind rises, blowing back the tightly-wrapped scarf. A woman's face appears in the soft moonlight. She smiles, confident that the spell has worked, and sits to listen to the crashing music of the sea.

SCOTT CUNNINGHAM, *Earth Power*<sup>10</sup>

## 1. “The Craft”: historia y definición de la Wicca

La Wicca es el núcleo central sobre el que pivota esta Tesis Doctoral. Por tanto, es necesario llevar a cabo tanto una definición, como una contextualización, de dicho movimiento, con el fin de comprender mejor la presente investigación.

### 1.1. Concepto y etimología de “Wicca”

Proporcionar una definición exacta de la Wicca es una tarea complicada, pues se trata de un fenómeno complejo cuyas características lo distinguen claramente de otras religiones de reciente aparición, como las que conforman el movimiento del Paganismo Contemporáneo, del que hablaré con más detalle en el capítulo 5.

#### 1.1.1. Discusión etimológica

La etimología de la propia palabra, *Wicca*, es objeto de dilatado debate. Muchos wiccanos creen que deriva de términos del Inglés Antiguo, u anglosajón, como *wita* —“consejero”— o *wis* —“sabio”— (Guiley, 2008, p. 372). Los wiccanos celtíberos<sup>11</sup>, por ejemplo, defienden que es un concepto de origen indoeuropeo (González, 2012a):

Del indoeuropeo \**ueik-*, \**wicca-*, con el significado de *santo, sagrado, brujería, brujo/a, conjurar, sacrificio, sabiduría*, etc., [...] Ind [oeuropeo] -*uika* \**ueik*. También con el significado de *hogar, morada* [...] Todo en su conjunto remarca el significado de

---

<sup>10</sup> Cunningham, S. (2003). *Earth Power: Techniques of Natural Magick*. Minnesota: Llewellyn Publications, p. 1.

<sup>11</sup> Trataré con más profundidad la cuestión de las distintas tradiciones wiccanas en el capítulo 5.

chamán/brujo/sacerdote que atiende el espacio sagrado (templo) y se ocupa de los sacrificios (González, 2012a).

*Wicca* es la palabra masculina del inglés antiguo o anglosajón, *Old English*, para hablar del “hechicero” o “mago”. Siguiendo esta línea de pensamiento, Raven Grimassi —principal promotor de la Stregheria y fundador de la tradición wiccana conocida *Aridian Tradition*—, redactó toda una lista de entradas bibliográficas que apoyan dicha definición:

Wicca [...] is the root of the modern word “Witch”. [...] *The American Heritage Dictionary* [...] states that the word “Witch” is derived from the Old English *wicce* meaning “witch” and *wicca* meaning “wizard”. In 1891 Charles Leland published a book titled *Gypsy Sorcery and Fortune Telling*. [...] he discusses the etymology of the word “Witch”, connecting it to the word *wicche* [...] He also states that the word “Witch” is linked to the Anglo-Saxon word “Wicca”. Leland goes on to say, in his footnotes, that these words indicate a wizard, Witch, propher, seer, magician, or sorcerer. Gerald Gardner later claimed that the word “Witch” was derived from Danish-Saxon lawgivers who joined together the *wig* (meaning idol) and *laer* (meaning learning) and applied the word *wiglaer* to Witches. Gardner sates that this was shortened to Wicca. *The Barnhart Dictionary of Etymology* [...] states that the word developed from Old English *wicce* (female, magician, sorceress) sometime around A.D. 1000. The dictionary suggests that Witch is related to, and most likely derived from, the Old English *wiccian* (to practice Witchcraft) (2003, p. 443).

Wicca sustantivo masculino <sup>12</sup> Wizard, magician, soothsayer, astrologer [brujo, mago, adivino, astrólogo]		
	Singular	Plural
Nominativo	(the/that se) wicca	(the/those pá) wiccan
Acusativo	(the/that þone) wiccan	(the/those pá) wiccan
Genitivo	(the/that þæs) wiccan	(the/those pára) wiccena
Dativo	(the/that þæm) wiccan	(the/those þæm) wiccum

<sup>12</sup> (Barthram, 2008-2018).

<p style="text-align: center;">Wicca an; m<sup>13</sup>.  <b>A wizard, soothsayer, sorcerer, magician</b>  [Un brujo, adivino, hechicero, mago]</p>	
Wicca <b>“ariolus”</b> ,  Wrt. Voc. i. 57, 40: 60, 30.	[Brujo <b>“adivino”</b> ,]
Dréas and wiccan <b>“arioli et conectoris”</b> (in similitudinem arioli et conectoris,  Prov. 23, 7), Kent. Gl. 869.	[Adivinos y brujos <b>“adivinos e interpretadores de sueños”</b> (en semejanza a adivinos e interpretadores de sueños,)]
Drýmen and feóndlíce wiccan and óðre wígeleras,  Homl. Th. ii. 330, 28: Wulfst. 27, 1.	[Magos y brujos hostiles y otros adivinos,]
Be wiccum, wíglærum, etc. Gif wiccan oppe wigleras . . . ,  L. E. G. 11; Th. i. 172, 20: L. Eth. vi. 7; Th. i. 316, 20: L. C. S. 4; Th. i. 378, 7.	[Acerca de los brujos, acerca de los adivinos, etc. Si los brujos o los adivinos...,]
Wiccum <b>“a pythonibus”</b> ,  Hpt. Gl. 504, 66.	[De/para los brujos <b>“de/para los adivinos”</b> ,]
Hi áxoden æt wyccum and æt wísum drýum,  Homl. Skt. i. 2, 108.	[Ellos preguntaron por los brujos y a los líderes a los magos,]
Ða fæænman ðe gewuniap onfón wiccan,  L. Alf. 30; Th. i. 52, 10.	[Mujeres que suelen recibir brujos,]
Ne áxa náne wicca[n] rædes <b>“nec sit qui pythones consulat nec divinos”</b> ,  Deut. 18, 11.	[No consultes ningún consejo de brujos <b>“no seas el que consulta a adivinos ni a profetas”</b> ,]
[Symon þe wicche <b>Simon Magus</b> , Jul. 40, 9. Ðe wicches <b>the magicians</b> , Gen. and Ex. 3028. Uor ane wychche þet hette Symoun, Ayeñb, 41, 28. Somme saide he was a wicche, Piers P. 18, 69. Wytche, wyche <b>magus, sortilegus</b> , Prompt. Parv. 526. Wyche <b>hic sortilegus</b> , Wülck. Gl. 652, 12 (15th cent.)] <sup>14</sup>	[Simón el hechicero <b>Simón, el Mago</b> , Jul. 40, 9. [...] hechiceros <b>los magos</b> , Gen. And Ex. 3028. Había un hechicero que se llamaba Simón, Ayeñb, 41, 28. Alguien dijo que él era un hechicero, Piers P. 18, 69. Hechicero/Brujo, hechicero/brujo <b>magos, adivino/profeta</b> , Prompt. Parv. 526. Hechicero/brujo <b>éste adivino/profeta</b> , Wülck. Gl. 652, 12 (15th cent.)] (McSparran, F. et al., 2000-2018) <sup>15</sup> .

<sup>13</sup> (Bosworth, 2010, p. 1213).

<sup>14</sup> En este ejemplo es importante notar que no se trata de *Old English* o anglosajón, sino de *Middle English*.

<sup>15</sup> Casi todas las citas aducidas son traducciones o paráfrasis de la Biblia, donde se presenta claramente el rol de bruja o brujo malvados y que merecen castigo —la sexta cita, por ejemplo,

En definitiva, el interés por la etimología de la palabra *wicca* podría estar relacionado con la idea de que, buscando el origen de un término, se explica la naturaleza del mismo a través de la interpretación del lenguaje (Iannotti, 2016, p. 124). En este sentido y, en el caso de la Wicca, los diversos orígenes que se le da al vocablo pueden deberse a un intento de definir *a posteriori* los parámetros sobre los que se sitúa esta religión. Por ejemplo, la sugerencia de que la palabra *wicca* deriva de la misma raíz que la palabra anglo-sajona para conocimiento, *wit*, *wittich*, se presta a la visión que de sí mismos tienen algunos brujos modernos como hombres y mujeres “sabios” —*wise*—, que practican el denominado *Craft of the Wise*. De forma similar, la sugerencia de que *wicca* proviene de *wik*, que significa “doblar o moldear”, conecta con la definición que muchos wiccanos tienen de la magia, una cuestión que explicaré de manera más larga y tendida en el bloque II: moldear o dar forma a la energía a través de la voluntad de manera que se produzca un cambio en el plano físico (Pearson, 2002b, p. 154).

#### 1.1.2. ¿Qué significa la Wicca?

La Wicca es una religión cuyo rasgo más significativo es la veneración que sus practicantes hacen de la vida, así como la sacralización que éstos llevan a cabo del mundo en general. Por encima de todo, los wiccanos rinden culto a la fertilidad y a todos los aspectos de la Naturaleza —“They honour seasons and the cycles of Earth, Moon, Sun and Zodiac. They celebrate the human and other life-cycles, including sexuality. They envisage deity as experiencing a quite “ordinary”, even material life cycle” (G. Harvey, 2007b, p. 51)—; leen todo —ritos, panteón, etc.—, en clave de polaridad: “[...] many traditions insist that Witches come together in pairs, equal numbers of male and female. As in nature, there is always found both male and female, so with the gods and so with the worshippers” (Buckland, 2001, pp. 103-107).

---

es de las paráfrasis de *Éxodo* incluidas en el prólogo a las Leyes del rey Alfredo el Grande—. Por tanto, la aceptación del término por parte de los wiccanos implica, pues, un fenómeno de recontextualización y reivindicación de la figura de la bruja, en clara línea con lo que trataré más tarde en el capítulo 6.

Para los wiccanos, no sólo la Naturaleza es la manifestación del Cosmos, sino que los seres humanos están plenamente interconectados con la misma —“Earth’s my body. Water’s my blood. Air’s my breath, and Fire’s my spirit” (G. Harvey, 2007a, p. 39)—. En la cosmogonía se entiende el cuerpo humano como la representación “micro” de la Tierra, la cual es el “microcosmos” del Universo: “[...] we are pictures of the essence of the planet and thusly of the universe” (Cunningham, 2003, p. xii-4).

Este carácter naturalista de la Wicca la sitúa —al igual que otras religiones como, por ejemplo, la eco-espiritualidad, el Paganismo<sup>16</sup> o las creencias indígenas—, dentro del marco de lo que se ha denominado *Nature Religion*, un término académico de reciente construcción acuñado por Catherine Albanese, que resulta en sí mismo un campo de estudio emergente (Pearson, 2002a, p. 8, 2002b, p. 106). Según Albanese (1990, pp. 7-8), *Nature Religion* es un concepto “personal” que hace referencia a una construcción social contemporánea de la religión, pasada y presente, que “arroja luz sobre ciertos aspectos de la historia que no sólo se han visto al azar en el campo de la religión, sino que presentan vinculaciones y conexiones —creencias, comportamientos, valores— que adquieren lógica y poder bajo la óptica de dicha denominación”.

## 1.2. Breve historia de la aparición y consolidación de la Wicca

La Wicca se desarrolló en el Reino Unido a partir de 1950 como un sistema mágico-religioso, venerador de la naturaleza, politeísta y altamente ritualizado, que opera dentro de un marco predominantemente occidental como el que surgió durante el *revival* ocultista del siglo XIX, del que hablaré en el siguiente bloque.

El principal artífice de dicho desarrollo fue Gerald B. Gardner (1884-1964), un funcionario británico que vivió casi toda su vida en Asia y, cuyo interés en la tradición esotérica occidental, lo llevó a unirse a la *Rosicrucian Order Crotona Fellowship* tras volver a Inglaterra. Sus escritos demuestran una influencia

---

<sup>16</sup> Hablaré del Paganismo Contemporáneo y de su relación con la Wicca en el capítulo 5.

notable de la masonería, la magia ceremonial de la *Hermetic Order of the Golden Dawn* y, sobre todo, el pensamiento de Aleister Crowley, de quien se “endeudó” fuertemente para la realización de sus rituales<sup>17</sup>.

En esencia, Gardner (ver fig. 1) llevó a cabo un *revival* de la brujería histórica, tal y como la definió la egiptóloga británica Margaret A. Murray (ver fig. 2) en su *The Witch-Cult in Western Europe* (1921, Introduction)<sup>18</sup>: “The god, anthropomorphic or theriomorphic, was worshipped in well-defined rites; the organization was highly developed; and the ritual is analogous to many other ancient rituals”. La tesis de Murray de que la brujería era una suerte de remanente del paganismo pre-cristiano que se extendió desde el Neolítico hasta la Edad Media<sup>19</sup> —“Ritual Witchcraft [...] embraces the religious beliefs and ritual of the people, known in late mediaeval times as 'Witches' [...] It can be traced back to pre-Christian times and appears to be the ancient religion of Western Europe” (1921, Introduction)—, impactó en el pensamiento de Gardner, quien defendía, no sólo haber sido iniciado en el “Culto” en 1930 por una bruja a la que

---

<sup>17</sup> De acuerdo con Michael Howard (2009, Chapter 4), la relación entre Gardner y Crowley, que se conocieron, según la versión oficial, en 1947 tras ser presentados por Arnold Crowther (1909-1497), posterior Sumo Sacerdote del Sheffield Coven, se caracterizó por su ambigüedad, existiendo numerosas versiones acerca de sus encuentros. En una carta fechada el 8 de febrero de 1950, Gardner defiende la idea de que Crowley utilizaba rituales de brujería aprendidos en distintos *covens* y los usaba en su propio beneficio, a pesar de considerar a la brujería como una práctica “too tame” (Illes, 2005, p. 723). Asimismo, en su *Witchcraft Today*, Gardner especula que Crowley podría haber inventado parte de los ritos del culto de la brujería: “There are indeed certain expressions and certain words used which smack of Crowley; possibly he borrowed things from the cult writings, or more likely someone may have borrowed expressions from him” (1954, Chapter 4). No obstante, muchos autores consideran que estos comentarios y apreciaciones de Gardner no son sino un intento de disimular el hecho de que, cuando escribió los rituales de la Wicca en la década de 1940, tomó mucho prestado de la obra de Crowley.

<sup>18</sup> Las citas bibliográficas que están redactadas como “autor-año-chapter”, pertenecen a documentos ePub que no están paginados. Por tanto, la referencia al capítulo indica el lugar concreto donde se encuentra la información citada.

<sup>19</sup> A esta teoría se la conoce como la *Murrayite controversy* entre los paganos contemporáneos. Algunos wiccanos, como los celtíberos, aceptan como veraz dicha teoría, a pesar de que las tesis de Murray han sido muy criticadas por otros investigadores de la brujería —entendiéndose aquí el fenómeno histórico y/o antropológico— como Keith Thomas por tergiversar las evidencias históricas. Otros paganos, por el contrario, están bastante contentos con pertenecer a una religión de nueva fundación, relacionada con el antiguo paganismo solamente en “esencia”. Para Adler, periodista y sacerdotisa wiccana, el valor de Murray reside en su idea de que la brujería era un fenómeno que debía ser examinado a través de una acción interdisciplinar entre la historia de las religiones, la antropología y el folklore (Adler, 1986, Chapter 4).

llamó “Vieja Dorothy<sup>20</sup>”, sino también haber heredado un presunto *Libro de Sombras* que representaba la historia tradicional del *coven*<sup>21</sup>.

En su intento de restablecer la religión de la brujería, Gardner acabó creando lo que Hanegraaff denominó “una religión ocultista relativamente independiente, radicada en Inglaterra”, centrada en el desarrollo neo-pagano de la tradicional magia ritual ocultista (1996, pp. 85–86). Al describir la Wicca como un resto del Paganismo Europeo septentrional y occidental con influencias de los Misterios Clásicos, Gardner la presentó, no como un “Nuevo Movimiento Religioso”, sino como una “Tradición Religiosa Revivida” (V. Crowley, 1998, p. 173).

---

<sup>20</sup> Hutton defiende que esta figura, por lo demás muy controvertida, no fue sino un producto creado por el propio Gardner. Según este autor, existen varios detalles que así lo muestran y que provienen de la propia vida de la mujer detrás del mito —Dorothy Clutterbuck—: a) pilar base de la comunidad y “militante” del partido Tory junto con su marido, Rupert Fordham; b) anglicana practicante. Dejó un importante legado en su testamento para la vicaría local, colocó en la tumba de sus padres una lápida con una ferviente declaración cristiana y levantó en la de su marido, en la que más adelante serían enterradas sus propias cenizas, una gran cruz conmemorativa en la que inscribió, en palabras de Hutton, “one of the longest and most impassioned affirmations of faith in salvation through Jesus Christ that I have ever read upon any funerary monument”; c) ninguno de los tres diarios de su autoría, encontrados en 1986, y que cubren los años que van de 1942 a 1943, cuando supuestamente ejercía como una bruja-sacerdotisa, dicen algo que pueda relacionarse con el paganismo o el ocultismo. Todo esto sugiere la cuestión de por qué Gardner señalaría a esta mujer como su “iniciadora”, en respuesta a la cual Hutton plantea que bien podría ser que deseara desviar la atención de alguien del lugar que le asistía realmente como bruja-sacerdotisa (Hutton, 1999, pp. 209–212).

<sup>21</sup> La historia de la iniciación de Gardner se puede encontrar en numerosos escritos elaborados por wiccanos gardnerianos y alexandrinios, siendo algunos de ellos, por ejemplo: *What Witches Do* de Stewart Farrar (1983, pp. 81–93), *Gerald Gardner* de Jack Bracelin (1960, pp. 150-151), o *Modern Wicca* de Michael Howard:

Gardner realized he had stumbled on something interesting, but it was only when he was half-initiated, and heard them use the word “Wica” [*sic*] that he realized the Old Religion still existed. He says he also discovered the inner meaning of the words of Fiona McLeod (aka William Sharp) that “The Old Gods are not dead. They think we are” [...] He was to discover that the people he had met were members of a witch coven that consisted of an odd mixture of the local New Forest people and the Co-Masons who had followed Mabel Scott-Besant. Once in the New Forest they had discovered that an old coven still operated in the area. According to Gardner’s own account, a few days after war was declared in September 1939, he was taken to a large house that belonged to “Old Dorothy,” who he described as “a lady of note in the district [county] and very well-to-do.” Her high social status was indicated, as far as Gardner was concerned, by the fact that she always wore an expensive pearl necklace. He was initiated into the Craft in this lady’s house and found out that Old Dorothy and some like her, plus a number of locals “had kept the light shining.” He added that “it was, I think, the most wonderful night of my life. In true witch fashion we had a dance afterwards and kept it up until dawn (2009, Chapter 2).

La Wicca de Gardner va más allá de ser un culto a la fertilidad. Es un movimiento que, si bien no busca producir una transformación revolucionaria en el mundo o una reforma social radical, promueve la afirmación del mundo físico. Asimismo, fomenta la preservación y la revitalización de la antigua tradición, “Old Religion”, impulsando la conexión entre el ser humano y el plano material, así como la preocupación por el mundo interior y el otro mundo, “Otherworld”, del que hablaré en el capítulo 7:

The witch wants quiet, regular, ordinary good government with everyone content and happy, plenty of fun and games when you are alive, all fear of death being taken away; as you grow older, you rather welcome the idea of death, as an abode of peace and rest, where you grow young again, ready to return for another round on earth (Gardner, 1954, Chapter 11).

*Aradia or Gospel of the Witches* (David Nutt, 1899) de Charles G. Leland (ver fig. 3) es otro de los pilares fundamentales sobre los que se apoyó Gardner para la revitalización de la religión de la brujería descrita por Murray<sup>22</sup>. El folklorista americano fue uno de los primeros en poner sobre la mesa la relación entre Diana y la brujería. En esta obra, Leland recoge las leyendas orales que le contó una mujer a la que él se refería como *Maddalena*, quien supuestamente había sido criada en una familia que practicaba una brujería de herencia etrusca, acerca de Aradia, la hija de Diana y su hermano Lucifer, que es enviada a la tierra por su madre para enseñar a las brujas el Oficio —“[...] *la vecchia religione* [...] of which Diana is the Goddess, her daughter *Aradia* [...] the female Messiah, and that this little work sets forth how the latter was born, came down to earth, established witches and witchcraft [...]” (1899, p. 3)—. El autor no sólo defendía haber encontrado evidencias de un culto a esta diosa en la Toscana, sino que también buscaba establecer la antigüedad de la práctica de la brujería como

---

<sup>22</sup> La obra de Leland fue una gran influencia para Gardner, no sólo en la ilustración de un antiguo culto a una divinidad femenina, cuya praxis religiosa se situaba en la propia práctica de la brujería, sino también en la imagen de una iniciación conducida por una figura femenina poseedora de amplios conocimientos ocultos y heredera de una tradición “perdida”. Una imagen ésta que, muy posiblemente, se encuentre en la base de la polémica “Vieja Dorothy” quien, presumiblemente, fue la responsable de iniciar al mismo Gardner en el “Culto”.



religión: “[...] in the cities are women who prepare strange amulets, over which they mutter spells, all known in the old Roman time, and who can astonish even the learned by their legends of Latin gods [...]” (1899, p. 2). No obstante, Leland era conocido por “embellecer” sus trabajos sobre folklore, y este libro nunca se ganó el respeto de los investigadores.

La suma sacerdotisa inglesa Doreen Valiente (1922-1999) fue otra de las figuras más influyentes e importantes del renacimiento de la Brujería y de la aparición de la Wicca. Iniciada en el *coven* *Clan of Tubal Cain* en 1964, Valiente —conocida como “the Mother of Modern Witchcraft”— colaboró con Gardner en la redacción de los rituales wiccanos, ayudándole en la reescritura del *Book of Shadows* (1940-1950). Esto es importante, pues muchos autores han puesto en duda la “autoría única” de Gardner en lo que respecta al desarrollo y establecimiento de la Wicca. Para Hutton no sólo es “improbable que [Gardner] produjera el *corpus* central de la Wicca sin ayuda, colaboración o negociación” (2003, p. 282), sino que este movimiento es “una encarnación particular y extrema de algunos de los impulsos culturales más amplios y profundos del mundo británico de los siglos XIX y XX” (1996a, p. 13).

Valiente (ver fig. 4) fue la responsable de que la Wicca se convirtiera en una religión de pleno derecho, al incrementar el énfasis en el culto a la Diosa como figura central y “esencia” del Culto —“la diosa es la Madre Naturaleza, la creadora y la destructora, la Reina de los Cielos, la Luna y la fuente de poder” (Guiley, 2008, p. 141)—. Valiente es la autora del poema *Witch’s Chant* —comúnmente denominado *The Witch’s Rune*—, parte central del *Charge of the Goddess*, un canto recitado por la Suma Sacerdotisa durante los rituales de iniciación (Gardner, 1949d). Aunque utilizado sobre todo por los wiccanos gardnerianos y los alexandrinios, de quienes trataré en el capítulo 5, dicho canto es también muy popular entre los practicantes de la Espiritualidad de la Diosa:

Listen to the words of the Great Mother, who was of old also called Artemis; Astarte; Dione; Melusine; Aphrodite; Cerridwen; Dana; Arianrhod; Bride; and by many other names. [...] For mine is the secret door which opens upon the Land of Youth, and mine is the Cup of the Wine of Life, and the Cauldron of Cerridwen, which is the Holy Grail of Immortality. I am

the Gracious Goddess who gives the gift of joy unto the heart. Upon earth, I give the knowledge of the spirit eternal; and beyond death, I give peace and freedom, and reunion with those who have gone before. [...] I am the Mother of All Living, [...]. Hear ye the words of the Star Goddess, she in the dust of whose feet are the hosts of heaven; whose body encircleth the Universe; I who am the beauty of the green earth, and the white Moon among the stars, and the mystery of the waters, [...] For I am that Soul of Nature who giveth life to the universe; from me all things proceed, and unto me must all things return; and before my face, beloved of gods and mortals, thine inmost divine self shall be enfolded in the rapture of infinite joy (Valiente, 2000, pp. 54–55).

Con Valiente, la Wicca se transformó en una religión natural, tal y como se ha definido al principio de este capítulo, dejando de ser un culto a la fertilidad. Es decir, el concepto que Valiente tenía de esta religión distaba del de Gardner. Mientras éste se centraba en el carácter puramente “material” de la fertilidad, Valiente la concedía también matices psicológicos y espirituales: “We speak of people's minds being 'fertile' or 'barren'. We talk of 'cultivating' ideas as well as fields; of new 'conceptions' of a better way of living” (1986, p. 135). En otras palabras, sin descuidar el culto a la fertilidad estacional y material propiamente dicha, Valiente hacía énfasis en que los rituales y creencias wiccanos se focalizaran en buscar la armonía con la Naturaleza, pues sólo así los practicantes de esta religión podían hallar “satisfacción terrenal y paz mental” (1986, p. 135).

Dicha transformación de la Wicca, en la que la Naturaleza pasó a ser el centro del culto, se hizo más patente a partir de la década de 1970. El Paganismo Americano desarrolló la nueva identidad de “religión natural” como una manera de conexión con la pre-existente corriente espiritual americana: “In the United States [...] a form of nature religion gained a quasi-civil status. American Wiccans, in particular, [...] could instead claim the label of “nature religion” or “earth religion” and thus connect with a pre-existent current in American spirituality” (Clifton, 2009, p. 113).

En esta época, la Wicca ya estaba firmemente instaurada en los Estados Unidos. La Wicca había llegado a los Estados Unidos entre 1962 y 1967 de la mano de Raymond Buckland (1934-2017). El conocido como “Padre de la

Brujería americana” (ver fig. 5) fue un antiguo Sumo Sacerdote gardneriano que, desilusionado con la jerarquía normativa de la Wicca Gardneriana, fundó la Seax-Wicca (Pearson, 2002b, p. 30). Esta tradición se caracteriza por elegir anualmente al Sumo Sacerdote y a la Suma Sacerdotisa, así como por adorar por igual al Dios y a la Diosa, tanto en solitario como en grupo (Meenee, 2010, p. 89). Se le considera toda una autoridad en Wicca, habiéndose labrado una importante carrera como autor, habiendo escrito más de 50 libros, conferenciante y asesor (Guiley, 2008, p. 39).

En los Estados Unidos, el movimiento wiccano tomó contacto con el pensamiento ecologista —preocupado por la preservación del planeta y el medio ambiente. Una preocupación que podría estar influenciada, también, con los movimientos indígenas próximos a los nativos americanos—, siendo habitual que el activismo ecológico sea uno de los puntos cruciales en la agenda de los grupos paganos y wiccanos americanos actuales. Dichos grupos ven el mundo natural como una manifestación de los dioses. Por tanto, los acontecimientos que acontecen en la Naturaleza —el ataque de un halcón, las mareas, el brote de una semilla, el movimiento de los planetas, etc.—, son entendidos como símbolos de la acción divina (Clifton, 2009, p. 113).

Por último, tal y como señalé con anterioridad en este capítulo, la Wicca se impregnó de la narrativa feminista tras su exportación a los Estados Unidos, transformándose en un “tipo de religión muy diferente” (Orion, 1995, p. 143), que empezó a aplicarse en el activismo político. En concreto, la práctica wiccana fue adaptada por el movimiento espiritual de las mujeres, llevando a la aparición tanto de la Espiritualidad de la Diosa, como de la brujería feminista, la cual se dividió en las tradiciones de la Wicca Diánica y *Reclaiming*, que explicaré más detenidamente en el capítulo 5.

### 1.3. La Wicca en la cultura popular: su representación en series de televisión y literatura fantástica

La Wicca como representación y símil de la brujería histórica suele ser la norma en buena parte de las manifestaciones mediáticas que existen sobre esta

religión, en las que se perpetúa el estereotipo de la bruja descrito que describiré con más detalle en el capítulo 6.

La práctica de esta religión se ha visto reflejada en numerosas series americanas en distintas representaciones de ficción. A este respecto, destacan, por ejemplo, los siguientes episodios: “Rednecks and Broomsticks” —*The Simpson*, temporada 21, episodio 7—, “Red Rum” —*The Mentalist*, temporada 1, episodio 12—, o “The Witch in the Wardrobe” —*Bones*, temporada 5, episodio 20—. En dichos episodios se observa una cierta continuación en el mito de la relación entre la Wicca y la magia negra. Además de los episodios mencionados, series de gran éxito de finales de los 90 y principios del siglo XXI como, por ejemplo, *Charmed* (1998-2006) o *Buffy the Vampire Slayer* (1996-2003), hablan sobre la Wicca de manera más específica y con un discurso positivo, aunque teñido de fantasía. En ambas series (ver fig. 6), la imagen de la bruja se aleja bastante del arquetipo dibujado en la mitología tradicional de la brujería, retratando este personaje no sólo como la “encarnación” del poder femenino<sup>23</sup>, sino también como un ser humano “real”, complejo y con múltiples matices (Wells, 2007, p. 177). En este sentido, Krzywinska llega a afirmar en *Hubble-Bubble, Herbs, and Grimoires*: “[...] in a departure from the usual conflation made by horror film and fairy tale of witches as evil, Buffy opens up witchcraft to a wealth of meanings” (2002, p. 189).

Dicho esto, ni en *Charmed* ni en *Buffy* se muestra una práctica rigurosa y

---

<sup>23</sup> En los dos shows, las brujas -las hermanas Halliwell en *Charmed* y Willow en *Buffy the Vampire Slayer*-, acaban siendo los personajes más poderosos de la serie. Durante el desarrollo de sus historias —aunque de manera más evidente en el caso de Willow—, la experimentación con la magia y el progreso en sus habilidades y poderes, favorece su desarrollo como mujeres fuertes, seguras de sí mismas e independientes. En Willow, la práctica de la brujería se convierte en una manera de explorar y definir su propia identidad, ya que a lo largo de dicha exploración va pasando por una multitud de personalidades: “geek Willow”, “Dark Willow” e, incluso, “Goddess Willow” —cuando en el capítulo 22 de la séptima temporada, “Chosen”, Willow lleva a cabo un hechizo para activar a todas las cazadoras potenciales del mundo, dándoles el poder de la Cazadora (*the Slayer*) y rompiendo, así, la tradición establecida de una única Cazadora por generación: “Operating outside such structures, Willow creates multiple Slayers from the female line of Potentials using magic handed down by a group of women (the Guardians). Her power and its use are refigured as emphatically female” (Jowett, 2005, pp. 41–42)—.

concreta de la Wicca o de cualquier otra tradición de la Brujería Moderna<sup>24</sup>. A pesar de que, en ambos shows, se utiliza la palabra “wicca” con frecuencia y se hace referencia a rituales estacionales —como Samhain, por ejemplo—, o a celebraciones de solsticios y equinoccios, lo cierto es que lo que se muestra en las dos series son fragmentos de conjuros y formulaciones no vinculados a ninguna práctica relacionada con la brujería (Wilson, 2005, pp. 155–156). En otras palabras, las dos series podrían entenderse como un medio para explorar los estereotipos y las imágenes clásicas que la cultura popular asigna a las brujas y a su arte: “Whedon’s witches embody everything from rebellious, gothic teenagers, to occult magicians, to feminist wiccan-wanna-blessed-be’s<sup>25</sup>. The series alludes to the presence of practicing witches in contemporary society, but refused to define them in any way shape or form” (Wilson, 2005, p. 158). Krzywinska continúa esta línea de pensamiento cuando comenta que la magia que utiliza Willow —personaje de *Buffy*— no es sino una “combinación *benigna* de “recetas” brujeriles y técnicas de concentración mental” (2002, p. 188). Una afirmación que también podría aplicarse a las hermanas Halliwell —personajes de *Charmed*—. Aunque se reconocen como “wiccanas”, lo cierto es que ninguno de estos personajes llega nunca a vincularse seriamente con ningún *coven*

---

<sup>24</sup> Desde el punto de vista del reflejo antropológico en la ficción, tanto en *Buffy*, como en *Charmed*, se distingue claramente entre las “brujas” con capacidades innatas —telequinesis o proyección astral, por ejemplo— (Willow, Tara, Amy, Phoebe, Prue, Page y Piper), y los practicantes de magia ritualista en el sentido más estricto (como Rupert Giles en *Buffy*), quienes no poseen ningún tipo de poder. Esto no sólo es una de las mayores discrepancias que existen entre la “bruja” de estas series y la “bruja” wiccanas, sino que también es una muestra de hasta qué punto este tipo de series con reflejos positivos de la Wicca tienden a gravitar hacia prototipos de brujería más tradicionales —pensando en la categoría antropológica del “hechicero” con poderes innatos para la realización del mal de ojo, así como en la categoría histórica de la “bruja” fabricada durante la época de los tribunales inquisitoriales—. Claramente, el concepto de “bruja” de las series mencionadas forma parte de una categoría compuesta en la que el innatismo referido de los poderes tiene una función simbólica relacionada con el proceso de aceptación y descubrimiento de la propia identidad.

<sup>25</sup> El término “wiccan-wanna-blessed-be’s”, utilizado por el personaje de Willow en el capítulo de *Buffy* al que hago referencia en la siguiente nota a pie de página, es un juego de palabras. Willow toma el concepto peyorativo de “wanna-be” y lo combina con “blessed be”, un saludo estándar del movimiento neo-pagano, heredado de la masonería y presente, también, en los rituales wiccanos. Su ubicación en el diálogo, que, de nuevo, se ilustrará en la nota continua, señala despectivamente a aquellos que quieren reclamar un nombre, “Wicca”, pero sin llevar a cabo los actos asociados a dicha práctica.

wiccano<sup>26</sup>. Es decir, más que relacionada con cuestiones espirituales y/o medioambientales, la brujería de todas ellas es de carácter “práctico”.

Finalmente, es interesante anotar que, de la misma manera que en el cine y en la televisión, las prácticas e ideas wiccanas a menudo se suelen encontrar en la literatura fantástica<sup>27</sup>, especialmente en aquellas novelas cuya narrativa se enmarca en mundos ficticios de corte más o menos medieval, a modo de guiños para caracterizar la brujería o la imagen de los *coven*. Un ejemplo de este tipo de reflejo indirecto de la Wicca en la ficción, se puede encontrar en la novela de fantasía de Terry Pratchett *Witches Abroad*. En ella, el escritor describe un “sabbat” de las brujas de Lancre —basadas en una reinterpretación bastante personal de la Triple Diosa—, aludiendo a los rasgos míticos más extendidos del folklore de la brujería histórica: la desnudez, los bailes a la luz de la luna en plena naturaleza, y el culto a los dioses astados (1991, p. 15).

---

<sup>26</sup> De hecho, lo más cerca que estuvo Willow de iniciarse en un *coven* wiccano fue en el capítulo 10 de la cuarta temporada, “Hush”, cuando acude a una reunión del grupo wiccano de la universidad. Sin embargo, pierde pronto el interés, cuando se da cuenta de que este grupo no persigue los mismos objetivos que ella:

    Buffy: So not stellar, huh?

    Willow: Talk. All talk. Blah Blah Gaia. Blah Blah Moon...menstrual life force power thingy. You know, after a couple sessions I was hoping we could get into something real but . . .

    Buffy: No actual witches in your witch group?

    Willow: No. Bunch of wanna-blessed-be's. You know, nowadays every girl with a henna tattoo and a spice rack thinks she's a sister of the Dark Ones (Whedon, 2002, Chapter 10).

<sup>27</sup> Por la propia naturaleza ecléctica de la Wicca y otros movimientos similares, como el Paganismo Contemporáneo, hay movimientos de “ida y vuelta” con la literatura fantástica, siendo ésta una de las posibles influencias a la hora de definir ciertas prácticas y creencias de esta religión, tal y como señalaré en capítulos posteriores.

## **BLOQUE I**

### **La Tradición Esotérica Occidental y las principales bases de la religión wiccana**

The old antithesis between matter and spirit is disappearing. The materialists went so far as to say "Thought is a secretion of the brain" while their opponents retorted that the brain itself was but an idea of the main. [...] so, we find mind reacts on body, and body on mind, until the question as to which first arose is as foolish as that old joke: "Which came first, the hen or the egg?"

ALEISTER CROWLEY, *The Prohibitionist-Verbotenist* 1919

Las raíces del Paganismo Contemporáneo en general, pero especialmente de la Wicca, son profundas y prolongadas en el tiempo. Como Hutton ha señalado en varias ocasiones (1993, 1996a, 1999), el *buque insignia* de la idiosincrasia wiccana: la praxis mágica —más concretamente la magia ceremonial<sup>28</sup> y la magia transformativa ejemplificada, entre otros, en los ritos de iniciación que explicaré en el siguiente bloque—, es heredera indiscutible de una larga tradición mágico-ritual no sólo presente en los rituales de una amplia lista de sociedades esotéricas y ocultistas, sino también derivada, aunque de forma bastante alterada, de la conjugación de toda una serie de elementos "transculturales" entre el paganismo antiguo —grecorromano, egipcio, oriental, etc.— y el imaginario judeocristiano —el zodiaco, las regencias planetarias o el platonismo esotérico, por ejemplo—. En otras palabras, el movimiento fundado por Gardner transita por el camino que labró un notable y heterogéneo registro de predecesores inmediatos, protagonistas del desarrollo de la Tradición Esotérica Occidental: cabalistas<sup>29</sup>, hermetistas, alquimistas y astrólogos como John Dee<sup>30</sup>, teóricos de la magia como Cornelio Agrippa, masones y rosacruces,

---

<sup>28</sup> Esto es, la invocación y el control de fuerzas sobrenaturales mediante la utilización de instrumentos como, por ejemplo, varitas, cetros, bastones o báculos.

<sup>29</sup> Aquí es importante tener en cuenta de que, cuando se está hablando de "cabalistas", se está hablando, más concretamente de los teóricos renacentistas y modernos responsables de la reinterpretación de la Cábala. Ni el Paganismo Contemporáneo, ni la Wicca, tienen conexiones directas con la Cábala judía como sistema místico y teosófico medieval.

<sup>30</sup> John Dee (1527-1608) fue el astrólogo, alquimista y mago isabelino que elaboró, junto al alquimista Edward Kelly, el lenguaje enoquiano, que permitía establecer una comunicación con los espíritus y los ángeles, con el fin de predecir el futuro, obtener respuestas a cuestiones metafísicas y, sobre todo, alcanzar un conocimiento universal de la filosofía natural (Szőnyi, 2006, p. 303). En la realización de dicho lenguaje, Dee se endeudó fuertemente de la tradición medieval de la magia teúrgica, o pseudo-salomónica *ars notoria*, que floreció en la Europa entre los siglos XIII y XVII (Clucas, 2006, pp. 231-273):



y, sobre todo, las grandes sociedades ocultistas victorianas y de principios del siglo XX como la *Hermetic Order of the Golden Dawn* o la *Ordo Templi Orientis*. Con todo, la afirmación que lleva a cabo Hutton sobre que esta magia ceremonial, tan característica de la Wicca, se mantuvo en una suerte de *continuum* invariable desde el Egipto helenístico hasta la Europa cristiana del medievo tardío (1996a, p. 4), es controvertida. En primer lugar, porque este tipo de magia estaba muy extendida por buena parte de las religiones indoeuropeas, especialmente las religiones grecorromanas, las cuales no sólo se influenciaban entre sí, sino que influyeron, muy probablemente, en prácticas externas, como, por ejemplo, la egipcia o la del mundo semítico-próximo oriental —a través de las tradiciones hebrea y aramea—. En segundo lugar, porque sería más correcto hablar de dicho *continuum*<sup>31</sup> entre la praxis mágica tardo helenística y la altomedieval e, incluso, entre algunos elementos de las prácticas mágico-ceremonial wiccana, como los conjuros *vinculantes* o *de atadura*, por ejemplo, y los que se llevaban a cabo de esta naturaleza en la Grecia helenística<sup>32</sup>.

Además del componente mágico, la Wicca comparte con las sociedades esotéricas y ocultistas mencionadas —piedras angulares para el surgimiento de

---

Like the Pseudo-Solomonic operator who relied upon the power of operative prayer, Dee's "exercises" relied on immediate precatory communication with God and his angels. "I did fly vnto thee by hearty prayer", he says in the "Protestatio fidelis", "in sundry manners, sometime crying unto thee, Mitte lucem tuam, & veritatem, quae me ducant, & sometime Recte sapere & intelligere docete me, nam sapientia tua totum est quod volo: Sometime da verbum tuum in oro meo & sapientiam tuam in corde meo fige."179 Such prayers for "True knowledge" (*Recte sapere*) and the infusion of knowledge by "extraordinary gift," are characteristic of the precatory orations of the Pseudo-Solomonic art (Clucas, 2006, p. 248).

<sup>31</sup> En este sentido es importante reseñar que, más que un *continuum* con la Wicca, lo que tiene lugar es una adopción, por parte de esta religión, de elementos presentes en la tradición esotérica occidental y que derivan, en sí mismos, de una transmisión más o menos continuada, aunque sin duda muy reinterpretada. Elementos basados, sobre todo, en modelos mágicos que se han ido difundiendo desde el helenismo y la Antigüedad Tardía hasta el Renacimiento, los cuales quedan reflejados, por ejemplo, en la re-formulación de los "grimorios" mágicos a principios del siglo XIX por figuras como Eliphas Lévi, Papus, etc.

<sup>32</sup> Algunas referencias bibliográficas sobre esta cuestión son, por ejemplo: Collins, D. (2008). *Magic in the Ancient Greek World*. Malden, MA: Blackwell Publishing; Faraone, C. A. (1999). *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge, Mass: Harvard University Press; Ogden, D. (2002). *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Source Book*. New York [etc.]: Oxford University Press; Ogden, D. (2007). *A Companion to Greek Religion*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

esta religión—, el interés por la transformación del ser y el auto-conocimiento. En muchos rituales wiccanos, en especial los de naturaleza iniciática y los de paso, se busca que el participante experimente la ruptura de las fronteras de su propia naturaleza y rebase los límites de aquello que considera “seguro”, con el fin de lograr el cambio y el conocimiento deseados. Una idea que va muy en consonancia con lo que Foucault entendía por *experiencias límite*, ligadas a la acción transgresora del sujeto, las cuales permiten al individuo, por su misma naturaleza rupturista, “despertarse”, reconocerse y “encontrarse de nuevo”. Experimentar, en definitiva, su “verdad positiva” (1996, p. 128):

La transgresión es un movimiento que instala la ilimitada experiencia del límite. Su infinitud incesante permea la subjetividad a partir de la porosidad del límite, abriendo la existencia del sujeto a una experiencia del límite que lo desvanece en cuanto sujeto fundante. Lo restituye y lo actualiza incorporando la doblez del límite. Se pliega sobre su propio borde (Díaz, 2008, p. 52).

En este sentido, no es de extrañar que en estos ritos se puedan encontrar elementos que evocan tanto algunas prácticas orientales —Yoga, Tantra o Meditación, por ejemplo-, como ideas y conceptos del campo de la psicología -arquetipos o *energía orgónica*, etc.—, y que tienen una relación directa con la consecución de dichos objetivos. No obstante, estos elementos emergen de las páginas de los *Libros de Sombras* y los rituales wiccanos no por contacto directo, sino por medio de las interpretaciones y apropiaciones que de ellos hicieron figuras influyentes del Ocultismo como Dion Fortune o Helena Blavatsky.

Asimismo, las influencias de la Wicca van más allá del terreno de lo mágico-mistérico. El movimiento feminista —con una innegable presencia fuerte y arraigada en la sociedad estadounidense—, ha tenido un gran impacto en la Wicca, en tanto que ha puesto el foco en cuestiones de emancipación y de crecimiento personal, sobre todo en lo relativo a la cuestión de género, promoviendo el surgimiento y desarrollo de corrientes religiosas y espirituales “de nueva ola” en gran medida herederos de la misma Wicca como, por ejemplo,

*Reclaiming*. A través de dichas corrientes, las mujeres no sólo han visto afianzada su posición en la praxis ritual de estas nuevas religiones —mediante su rol predominante como sacerdotisas y como figura central del panteón, la Gran Diosa—, sino que han desarrollado herramientas para construir su identidad y afirmar su lugar en el mundo desde una postura de reconocimiento, propia y externa, y de empoderamiento individual<sup>33</sup>. Es decir, como señala Salomonsen (2002, pp. 1–2), la reorientación y el contacto con el *pasado* que caracteriza tanto a la Wicca, como a las corrientes neopaganas, buscan, no sólo mejorar o transformar las condiciones humanas del presente, sino también “restaurar, en la vivencia y existencia humana, la pérdida percibida de un cosmos vivo y de la base mágica y espiritual de ser”.

Por último, hay que destacar otro *corpus* de influencia, sobre el que trataré con más detalle en el siguiente bloque, y que resulta muy interesante para buena parte de los grupos wiccano-paganos: la mitología y la literatura fantástica. Tanto los grandes autores clásicos —Tolkien, Le Guin, T. H. White—, como los más modernos —Bradley, Martin, Gaiman, Pratchett—, son a menudo mencionados por los practicantes de estas religiones como fuentes de inspiración para elaborar una narrativa y un marco de actuación que no sólo se ajuste a sus necesidades, imaginario e idiosincrasia, sino que también complete las “lagunas” existentes en el discurso académico:

Reading these works encourages the expression of imagination and creativity, diversity and humour. This is linked to the playfulness of most Pagan ritual drama and deity-talk which is alien from the seriousness and doctrinal correctness of much religious liturgy. Pagans are well aware that much of the literature that inspires and entertains them is fictional and even blatantly fantastic. [...] Fantasy and fiction can allow people to find a vision and a voice and bring the whole of themselves to fuller participation in life, rather than merely intellectual or emotional political engagement. [...] Fantasy says that things are not always as they seem and can change [...] (G. Harvey<sup>34</sup>, 2007b, pp. 179-180).

---

<sup>33</sup> Todas estas cuestiones las trataré con mayor profundidad en el bloque posterior.

<sup>34</sup> En esta afirmación, se puede observar cómo G. Harvey hace eco en su propio discurso de ciertas narrativas y formas de entender neopaganas, mostrando hacia estas religiones una postura ligeramente *emic*.

En definitiva, el objetivo de este bloque es analizar las raíces y las líneas de influencia más importantes de la Wicca, con el fin de entender cómo surgió y cómo funciona este movimiento.

## **2. La evolución de la Tradición Esotérica Occidental**

La tradición esotérica occidental es, como ya afirmé al inicio del bloque, la piedra angular sobre la que se desarrollaron la Wicca y el Paganismo Contemporáneo. Esta tradición puso las bases y creó las condiciones para el surgimiento de ambos movimientos, en tanto que, desde el Renacimiento, no sólo presentó una visión relativamente orgánica del mundo, sino que plantó los cimientos para el desarrollo de una ciencia de “carácter religioso” (Pearson, 2002b, p. 152). En el caso de la Wicca, por ejemplo, y más concretamente de su fundador, Gerald Gardner, la influencia de figuras ocultistas tan significativas como Aleister Crowley es clara. De hecho, buena parte de las influencias que la Wicca recibe de la gran sociedad ocultista de la *Golden Dawn*, de la que hablaré en detalle más adelante, vienen filtradas por las contribuciones que a su sistema llevó a cabo Crowley como, por ejemplo, la permisión de la participación igualitaria de hombres y mujeres, o el panteón binario de Dios/Diosa. De igual modo, la introducción de prácticas y elementos de las filosofías y tradiciones orientales que se hallan fácilmente tanto en las prácticas místico-esotéricas occidentales, como en el Paganismo Occidental, fue responsabilidad no sólo de Helena Blavatsky y su *Sociedad Teosófica*, de las que trataré en siguientes epígrafes, sino también del propio Crowley, quien, llevado por su interés en tradiciones orientales como el Yoga o el Tantra, infundió éstas, como explicaré en posteriores epígrafes, con las prácticas esotéricas occidentales para crear su famosa Thelema.

Es evidente que tanto la tradición esotérica occidental propiamente dicha, que comprende el material representativo de la *philosophia perennis* recopilado desde el siglo XV, como el Ocultismo, comprenden un contenido tan vasto que es prácticamente inviable tratarlo en un único capítulo, no siendo, además, el objetivo de esta Tesis. No obstante, el propósito de este bloque es examinar las

órdenes, tradiciones y personajes que, en definitiva, resultaron fundamentales para el desarrollo de la Wicca.

Establecido esto, es necesario aclarar, en primer lugar, la distinción entre *Ocultismo* y *Esoterismo*. La diferenciación terminológica entre ambos conceptos resulta problemática en la medida en que se sigue entendiendo al primero como un sinónimo del segundo. Una tendencia no del todo equívoca si se tiene en cuenta que el Ocultismo es, como ya señaló Faivre (1994, pp. 33-35), la dimensión práctica, o el conjunto de acciones, del Esoterismo que se desarrolló a mediados del siglo XIX, y cuya justificación deriva del mismo. Sin embargo, aunque podría decirse que estos conceptos son las dos caras de la misma moneda, ambos se caracterizan por una permeabilidad que los permite adaptarse a la perspectiva e intereses de cada persona y momento, lo que lleva a que su significado haya ido evolucionando a lo largo de la historia. En lo que respecta al Esoterismo, su definición varía desde un término que hace referencia a cualquier cosa que evoca “misterio” —como la sabiduría oriental, la astrología o el Tarot, por ejemplo— o “iniciación”, hasta una forma de “búsqueda del conocimiento o sabiduría última y universal” (Faivre 2010, pp. 1-4), la cual es compartida por una serie de corrientes muy específicas de la cultura occidental, dando lugar a lo que los académicos denominan *Esoterismo Occidental*. A pesar del gran debate existente en la comunidad académica sobre esta cuestión, hay un amplio consenso acerca de las corrientes principales que conforman este fenómeno, entre las que destacan: el *revival* renacentista del Hermetismo, la Masonería o la Cábala cristiana (Hanegraaff 2006 pp. 337-338).

En cuanto al Ocultismo, fue el movimiento victoriano que, influenciado por la obra de importantes figuras del Esoterismo Renacentista como Pico della Mirandola o Cornelio Agrippa, basó su actividad en la conciliación de ciencia y magia (Chaves 2008, pp. 103-104), caracterizándose no sólo por una “democratización” del saber esotérico —extendiéndolo a un público cada vez más amplio por medio, por ejemplo, de la publicación de revistas “especializadas” como *The Equinox*—, sino también por su eclecticismo teórico (Chaves, 1999, pp. 256-260), ya que fue durante el siglo XIX cuando empezaron

a llegar de manera significativa a Occidente, principalmente a Inglaterra desde las colonias, las prácticas orientales del budismo, el hinduismo y el tantrismo, las cuales tuvieron un importante impacto en el pensamiento ocultista.

El objetivo detrás de las prácticas esotéricas y ocultistas era, en definitiva, la exploración del “verdadero ser” mediante el estudio de aquella “antigua sabiduría” supuestamente transmitida a lo largo de los siglos a través de fuentes como el Neoplatonismo o la Alquimia. Un estudio motivado por la creencia de que dicha sabiduría ocultaba la llave que descifraba el camino al “yo divino y verdadero”.

### 2.1. La *gnosis* en el contexto del Gnosticismo y el Hermetismo

Como se expondrá durante el capítulo, la *gnosis* ha jugado un papel fundamental a lo largo de la historia del esoterismo occidental. *Gnosis* significa “conocimiento” en griego y, en la *oikouménē* cultural del helenismo, implicaba un conocimiento específico de naturaleza salvífica que buscaba la liberación del alma de su “recipiente” material con el fin de recuperar su unidad “perdida” con lo divino. Como, de nuevo, se verá durante el desarrollo de este capítulo, dicha noción de gnosis cambiará, especialmente a partir del siglo XVII, y, sobre todo, del XIX, cuando el término pierda parte de este sentido místico-salvífico, empezando a hacer referencia a un “conocimiento secreto” oculto en las fuentes esotéricas —la denominada *philosophia perennis*<sup>35</sup>—, que se revela como la “llave” para el autoconocimiento pleno. Como Hanegraaff ha señalado (2016a, p. 381), aunque la primera idea de gnosis se ha relacionado tradicionalmente con el gnosticismo y el hermetismo, el hecho es que la búsqueda de tal salvación no

---

<sup>35</sup> De acuerdo con Schmidt-Biggemann (2004, p. xiii), el término *philosophia perennis* proviene del bibliotecario del Vaticano Agostino Steuco, quien, en 1540, publicó *De perenni philosophia*, en donde trataba acerca de la filosofía cristiana, la cual defendía que se había mantenido inalterable desde su inicio edénico hasta su época, el Renacimiento. Con todo, el concepto de una antigua filosofía y/o teología que se remonta al paraíso no es original de Steuco. Éste tiene sus raíces en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, siendo posteriormente adoptada, como se verá más adelante, por el filósofo florentino Giovanni Pico della Mirandola, quien la denominó *filosofía prisca*. Las ideas de Pico y Steuco sobre la continuidad de la filosofía son bastante cercanas, en tanto se basaban en la teoría de que la teología judeo-cristiana y la filosofía “piadosa” derivaban de la misma participación de lo divino, por lo que revelaban las mismas verdades esenciales.

se limita únicamente a los gnósticos, sino que fue la preocupación central de una especie de ambiente de culto que floreció en Egipto y cuyos seguidores —ya fueran paganos, judíos o cristianos—, interpretaron la metafísica del platonismo medio y el neoplatonismo, transformándola en una cosmovisión religiosa con su propia mitología y prácticas rituales.

De acuerdo con D. Merkur (1999, pp. 81-82), existe una tendencia habitual a confundir gnosticismo y hermetismo, en tanto que son dos movimientos que surgieron en Egipto en periodos similares. Él mismo señala que hay diferencias notables entre ambas tradiciones en lo que concierne al entendimiento de la naturaleza divina, la experiencia mística o la visión del mundo. Por ejemplo, el dios gnóstico es trascendente y se encuentra alejado del mundo físico, mientras que el dios del hermetismo es omnipresente y omnisciente a lo largo del universo material (Van Den Broek, 1998, pp. 7-8). Asimismo, los seguidores del hermetismo celebran todo lo divino del mundo físico —creían que la mente humana podía llegar a conocer a Dios por medio de la contemplación del cosmos, el cual, al ser la primera creación de dios, era un producto hermoso y “pleno”—, al contrario que los gnósticos, quienes buscan escapar de él, al ser visto como algo negativo e imperfecto, obra del demiurgo (Van Den Broek, 2006, p. 413). Además, frente al ascetismo y la abstinencia gnóstica, la ética hermética defiende la procreación como “un deber religioso”. La gnosis hermética se preocupa por el camino espiritual, la piedad y la moralidad (Mahé, 1998, p. 27).

Pero, ¿En qué consisten exactamente ambas corrientes? En lo que respecta al gnosticismo, se trata de un movimiento místico que, a pesar de surgir en paralelo al del cristianismo primitivo, presenta unos orígenes ampliamente debatidos en la comunidad académica (Scholem, 1960, pp. 1-3)<sup>36</sup>. Sin embargo, existe un consenso generalizado entre los investigadores acerca

---

<sup>36</sup> Algunas referencias bibliográficas sobre la cuestión del gnosticismo son, por ejemplo: Williams, M. (1996). *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press; o King, K. L. (2003). *What Is Gnosticism?*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

de su naturaleza sincrética: “[...] it was a radical trend of release from the dominion of evil or of inner transcendence that swept through late antiquity and emerged within Christianity, Judaism, Neoplatonism, Hermetism, and the like” (Robinson, 2000, p. 10), reflejada en la biblioteca de *Nag Hammadi*, una colección de trece códices compuestos por unos cincuenta textos —los denominados *Evangelios Gnósticos*: el Evangelio de la Verdad, el de Tomás o el de Felipe, son sólo algunos ejemplos—, descubierta en Egipto en 1945 (Owens, 1995). El gnosticismo era, en esencia, una llamada a la trascendencia, un intento de dar respuesta a una necesidad vital de “liberar” la chispa divina apresada en el cuerpo humano. Un movimiento que buscaba, por ende, el retorno al reino del espíritu, lejos de las construcciones del mundo material, llevando a cabo una división cosmológica clara entre el mundo espiritual, “bueno”, y el mundo físico, “malo” (Drury, 2009, pp. 14-15). En cuanto al hermetismo, es también un sistema místico, cuyas raíces se encuentran en el helenismo, y que se desarrolló en Egipto entre los siglos II y III d.C. a través de una serie de escritos centrados en la enseñanza filosófico-espiritual de la consecución de la salvación mediante la adquisición de la *gnosis* o conocimiento intelectual y transcendental. Dentro de estos escritos destacan el *Corpus Hermeticum* —traducido en el s. XV por Marsilio Ficino, de quien hablaré más adelante—, y el *Asclepius*, ambos atribuidos o relacionados con Hermes Trismegisto, una figura legendaria originada mediante la fusión del dios egipcio Thot con el griego Hermes, y cuyo dominio del antiguo conocimiento espiritual de los secretos del universo, así como de las relaciones entre el mundo material y el espiritual, era visto como un instrumento no sólo para lograr cierto control sobre las vicisitudes de la vida, sino también para conseguir la armonía del alma humana con su origen divino (Van Den Broek, 2006b, p. 474).

Según Lucentini, Parri y Perrone Compagni (2003), durante la Edad Media circuló una gran variedad de escritos relacionados con la “hermética técnica” —esto es, textos con contenido mágico, astrológico y alquímico que



llevaban el nombre de Hermes Trismegisto<sup>37</sup>—, algunos en sus versiones latinas originales, otros en traducciones latinas y árabes de los originales en griego y, por último, en traducciones latinas del árabe. Pero, de acuerdo con Hanegraaff (2018), el único texto que los estudiosos tenían disponible de la “hermética filosófica<sup>38</sup>” —es decir, la hermética preocupada por la búsqueda de una gnosis salvífica—, era la traducción latina del *Asclepius*, el cual no sólo se ocupa esencialmente de discusiones, basadas en las perspectivas platónicas, aristotélicas y estoicas predominantes, sobre la naturaleza del mundo y de la divinidad, sino que, como señala este mismo autor: “[...] chief function seems to have consisted in providing a solid intellectual foundation for those who desired to go beyond philosophy to attain ultimate religious salvation through firsthand experience of and unity with the divine” (2018, p. 3).

En cuanto al *Corpus Hermeticum*, fue recopilado en Bizancio durante el medievo, constando de 17 tratados, numerados de manera bastante confusa como I-XIV y XVI-XVIII desde el siglo XVI -la numeración estándar deriva del primer editor moderno del texto griego, Adrien Turnèbe, quien en 1554 incluyó algunos extractos herméticos de Estobeo como CH XV; los editores posteriores conservaron la numeración de Turnèbe, pero dejaron fuera CH XV- (Hanegraaff, 2018, p. 2). El primero de los tratados del *Corpus Hermeticum*, *Poimandres*, es el más conocido de los mismos y uno de los más importantes por su carga mitológica. Esta obra es la que pone las bases del mito cosmológico, escatológico y antropológico sobre el que se sustenta la corriente del hermetismo. Cuenta como una entidad divina, *Poimandres*, se presentó a

---

<sup>37</sup> Uno de estos escritos es el famoso texto, de carácter hermético, *Tabula Smaragdina* —“Tabla de Esmeralda”, también conocida como la “Biblia de los alquimistas” durante la Edad Media y el Renacimiento—, que comenzó a circular en Occidente a partir del siglo XIII en adelante. A pesar de que se atribuyó su autoría a Hermes Trismegisto, se trata de una traducción latina de una fuente árabe anterior, cuya primera versión, atribuida a “Balinas”, el *Pseudo-Apolonio de Tiana*, se encuentra hacia el final del *Liber de Causis* (Haage, 2006, p. 24). La “Tabla” ha sido objeto de diversas traducciones e interpretaciones llevadas a cabo por figuras tan importantes del esoterismo occidental como, por ejemplo, Cornelio Agrippa o John Dee.

<sup>38</sup> Según Hanegraaff (2018), esta división de la literatura hermética de la antigüedad entre *hermética técnica* y *hermética filosófica* ha sido práctica común en la narrativa académica desde el estudio de André-Jean Festugière *La révélation d'Hermès Trismégiste* (1942-1954, París: Les Belles Lettres).

Hermes Trismegisto y le enseñó, a través de visiones, cómo la materia primigenia comenzó a existir dentro de la oscuridad, la cual emergió de la luz. La luz era la inteligencia o Mente (*nous*) y fuera de ella se encontraba la Palabra (*logos*), el “Hijo de Dios”. Desde aquí, se establece una consecuencia antropológica que lleva al establecimiento del paralelismo entre la divinidad y el hombre, siendo la unión del *nous* y del *logos* lo que da la vida (Van Den Broek, 2006c, p. 490):

In the process of creation, the Word separated the elements, so that fire and air went on high, whereas water and earth remained below. The divine Mind, ‘being androgyne and existing as light and life’, gave birth to two other divine beings: a second Mind (*nous*), a craftsman, who created the seven planets ‘whose government is called fate’, and Man (*Anthropos*), who had his father’s image and was loved by him as his own form and received from him the dominion over everything that had been made (I, 9-13). The heavenly Anthropos looked through the cosmic framework and displayed the form of God to lower nature. Nature saw his shape in the water and his shadow on the earth, and she smiled with love [...] When the divine Man saw the reflection of his image, he loved it and wanted to be united with it, and nature ‘enfolded him completely and they united, for they loved each other’. For this reason, man is a double being: ‘mortal because of the body, immortal because of the real Man’ (I, 14-15) (Van Den Broek, 2006c, p. 490).

Al creer que todos los elementos del universo vienen de la divinidad, el modelo hermético entiende el mundo como parte integral de una unidad sagrada. El universo en sí mismo estaba dividido en tres mundos o niveles: el nivel inferior es el mundo de lo natural, que recibe influencias divinas de los mundos consagrado; en el siguiente nivel se encuentran las estrellas, los espíritus y los “guardianes”. Arriba de todo se halla el mundo supra celestial del *nous*, el mundo de los espíritus angelicales que poseen, según la creencia hermética, un conocimiento superior de la realidad al estar más cerca de la divinidad, la fuente sagrada de la creación. En este sentido, y de acuerdo con el movimiento hermético, el acto transcendente de lograr un estado de unidad con la divinidad conlleva la liberación de uno mismo de las constricciones de la vida temporal y la entrada al reino del pensamiento puro y divino (Drury, 2009; Turner & Russell-Coulter, 2001; Zimmerman, 1971).

Por último, de acuerdo con Hanegraaff (2008, pp. 128-129), los autores del *Corpus Hermeticum* asumían la existencia de una jerarquía secuencial de los niveles de conocimiento en la cual, el conocimiento más alto, o gnosis, sólo es posible alcanzarla a través de un estado de conciencia alterado. Las enseñanzas herméticas se basan en una doctrina precisa que describe el proceso de cómo el practicante del hermetismo va pasando del mero discurso racional a la consecución de las etapas “trans-rationales” del conocimiento experiencial directo, superando el “dominio temporal de la realidad material” y logrando llegar al “reino ilimitado y eterno de la Mente”. El uso del estado de conciencia como forma de conectar con lo divino y así alcanzar un conocimiento transcendental también se haya en las nuevas religiones neopaganas, la Wicca, y algunos sistemas mágicos actuales, como explicaré a lo largo de los diversos bloques.

## 2.2. La Cábala y el motivo del Árbol de la Vida en el esoterismo occidental

A finales del siglo XIX, la sociedad occidental —especialmente los círculos académicos y elitistas de la Inglaterra Victoriana—, experimentó el desarrollo de un movimiento espiritual ampliamente interesado en el resurgimiento del conocimiento esotérico o *gnosis*, tratado en el epígrafe anterior. Tanto Drury (2009), como Butler (2011), están de acuerdo en que, históricamente hablando, la sociedad ocultista de la *Hermetic Order of the Golden Dawn* fue quien encabezó el inicio del *revival* mágico del siglo XX. Es evidente que los movimientos de la Wicca, la Espiritualidad de la Diosa e, incluso, la *Thelemic magick* de Aleister Crowley, están en deuda con dicha sociedad al ser ésta quien reunió bajo un mismo ala todas las cuestiones que han preocupado a lo largo de historia de la tradición esotérica occidental. Pero, ¿Qué tiene que ver la *Golden Dawn* con la Cábala? La Cábala<sup>39</sup> ocupa un lugar

---

<sup>39</sup> De acuerdo con Kaplan (1997, pp. ix-x), la Cábala se divide, en líneas generales, en tres categorías: la teórica, la meditativo-filosófica, y la mágica. La primera está fundamentalmente representada por el libro del *Zohar*, del que hablaré más adelante, y se centra en las dinámicas del dominio espiritual, especialmente con lo que tiene que ver con las *Sefirôt*. La segunda categoría está relacionada con el uso de los nombres divinos, permutaciones de letras, etc., con el fin de alcanzar las cotas más altas de consciencia, siendo el *Séfer Yetzirah*, del que trataré

central dentro de la cosmología de la orden, ya que ésta centró en la imagen del Árbol de la Vida cabalístico —que representa las *emanaciones* sagradas de la Divinidad—, todo un cuerpo de praxis ceremoniales y grados rituales. Como señalaré en los siguientes epígrafes, la *Golden Dawn* bebió también de la Tradición Hermética, los Rosacruces y la Masonería.

La Cábala proviene de una tradición cosmológica con orígenes en el Gnosticismo, que puede ser definida como un comentario místico sobre el Pentateuco (Scholem, 1961, p. 14). Según Scholem (1987, p. 6), uno de los textos más importantes de la literatura cabalística, el *Zohar* —*Sefer Ha-Zohar* o *Libro del Esplendor*—, fue compuesto en 1275 sobre la base de literatura rabínica. Esta obra, escrita en Castilla, se centra en las *Sefirôt*, de las que hablaré más adelante, y cuenta cómo Dios enseñó las doctrinas de la Cábala a un grupo de ángeles, quienes, tras la creación del Jardín del Edén, se las enseñaron a Adán. De Adán, pasaron a Noé y a Abraham, que las llevó a Egipto, donde las aprendieron Moisés, David y Salomón. Otra fuente fundamental del esoterismo judío, asimilada habitualmente a la Cábala, es el *Séfer Yetzirah*, o *Libro de la Formación*. Texto atribuido al patriarca Abraham: “This is the book of the Letters of Abraham our father, which is called Sefer Yetzirah, and when one gazes into it, there is no limit to his wisdom” (Kaplan, 1997, p. x), y de gran referencia en la tradición esotérica occidental, trata sobre como Dios creó el universo utilizando las diez *Sefirôt* y las veintidós letras del alfabeto hebreo:

With 32 mystical paths of Wisdom engraved Yah, the Lord of Hosts, the God of Israel, the living God, King of the universe, El Shaddai, Merciful and Gracious, High and Exalted, Dwelling in eternity, Whose name is Holy —He is lofty and holy—. And He created His universe with three books (Sepharim), with text (Sepher), with number (Sephar) and with communication (Sippur) (Kaplan, 1997, p. 5).

---

con posterioridad, una de las obras más significativas de esta categoría. Por último, la tercera categoría, muy cercana en naturaleza a la segunda categoría, consiste en la utilización de nombres divinos, símbolos y encantamientos para influir o alterar eventos naturales.

La Cábala defiende que todos los aspectos de la forma manifestada, incluyendo los arquetipos o manifestaciones sagradas de la Divinidad, tienen su origen en la *luz ilimitada* —*En Sôf 'ôr*—, un reino del ser totalmente fuera de forma y concepción. En la cosmología cabalística las emanaciones que emergen de dicho reino y que constituyen las esferas del Árbol de la Vida, revelan diferentes aspectos del universo sagrado, pero sin ser considerados como parte de la totalidad divina. No obstante, estas emanaciones reflejan la unidad esencial de la Divinidad y, dado que la forma humana se dice que fue creada a “imagen de Dios”, las esferas del Árbol de la Vida son también esferas dentro del cuerpo de Adam Kadmon<sup>40</sup>, el arquetipo de ser humano (Matt, 1997, p. 40; Scholem, 1961, p. 12, 1997, p. 43). Por lo tanto, en la Cábala la búsqueda del autoconocimiento místico es considerada, esencialmente, como un proceso de recuperación de la unidad indiferenciada con lo Divino.

De acuerdo con Scholem, la Cábala sostiene que el universo se mantiene a través de la pronunciación de los Nombres Sagrados de Dios. Las diez emanaciones, o *Sefirôt*, del Árbol de la Vida no son otros que “los nombres creativos que Dios puso al mundo, los nombres que Él se dio a Si Mismo” (1961, pp. 215-216):

In the beginning, when the will of the King began to take effect, he engraved signs into the divine aura. A dark flame sprang forth from the innermost recess of the mystery of the Infinite, *En-Sof*, like a fog which forms out of the formless, enclosed in the ring of this aura, neither white nor black, neither red nor green, and of no colour whatever. But when this flame began to assume size and extension it produced radiant colours. For in the innermost center of the flame a well sprang forth from which flames poured upon everything below, hidden in the mysterious secrets of *En-Sof*. The well broke through, and yet did not entirely break through, the ethereal aura which surrounded it. It was entirely unrecognizable until under the impact of its break-through a hidden supernal point shone forth. Beyond this point nothing may be known or understood, and therefore it is called *Reshith*, that is 'Beginning', the first word of creation” (Scholem, 1961, pp. 218-219).

---

<sup>40</sup> Literamente “hombre primigenio”. Aquí es fundamental la idea del microcosmos/macrocósmos, cuerpo humano/mundo, que se relaciona claramente con gnosticismo y hermetismo.

Estas diez emanaciones divinas (ver fig. 7), que juntas conforman el “universo unificado” de la vida de Dios, el “mundo de la unión” —*alma de-yihuada*—, son, de acuerdo con Scholem (1961, p. 213):

- *Kether Elyon* o la “corona suprema” de Dios.
- *Hokhmah*, la “sabiduría” o idea primordial de Dios.
- *Binah*, la “inteligencia” de Dios.
- *Hesed*, el “amor” o misericordia de Dios.
- *Gevurah Din*, o el “poder” de Dios, manifestado como el poder del juicio y el castigo.
- *Rahamim*, la “compasión” de Dios, cuyo deber es mediar entre las dos *Sefirôt* anteriores. A esta emanación también se la denomina *Tifereth*, o la “belleza”.
- *Netsah*, la “resistencia duradera” de Dios.
- *Hod*, la “majestuosidad” de Dios.
- *Yesod*, la “base” o la “fundación” de todas las fuerzas activas de Dios.
- *Malkhuth*, el “reino” de Dios. Descrito en el *Zohar* como *Keneseth Israel*, el arquetipo místico de la comunidad de Israel.

De nuevo según Scholem (1961, pp. 219-220), para el autor del *Zohar*, así como para la mayoría de los escritores cabalísticos, el punto primordial es entendido como la sabiduría de Dios, *Hokhmah*, la cual simboliza el ideal de la creación. La esencia de todo lo que existe deriva del *Hokhmah* de Dios. *Hokhmah* es, pues, el “Gran Padre”. La siguiente *Sefirah*, *Binah*, es vista como la “Madre Divina”, en cuyo vientre todo aquello, que estaba indefinido en la sabiduría divino, existe como la “pura totalidad de toda individualización”. En dicho vientre todas las formas están pre-moldeadas, conservando todavía el intelecto divino. Lo que aparece como la creación real y externa no es sino la proyección de los arquetipos de las siete *Sefirôt* inferiores, los cuales están consagrados a Dios. Todas estas emanaciones se alinean sobre el Árbol de la Vida en tres pilares, siendo las de los extremos el Pilar de la Misericordia —encabezado por *Hokhmah*, que simboliza la luz y la pureza—, y el Pilar de la

Severidad —encabezado por *Binah*, que simboliza la oscuridad y la impureza—. Por debajo de ellos se sitúa el Jardín del Edén, cuyos cuatro ríos *Hesed*, *Geburah*, *Netsah* y *Hod* convergen en *Tifereth*, que se localiza como punto central en el Pilar del Medio (Drury, 2009, p. 19).

Asimismo, de acuerdo con Drury (2009, pp. 19-21) y Scholem (1961, pp. 271-272), algunos cabalistas dividen también el Árbol en *cuatro mundos* de manifestación creativa, si bien se trata de una doctrina que apenas se encuentra en el *Zohar*:

- *Atsiluth*, el mundo de la emanación y de la divinidad.
- *Beriah*, el mundo de la creación.
- *Yetsirah*, el mundo de la fundación, el dominio principal de los ángeles.
- *Asiyah*, el mundo de lo creado. Este mundo es visto como un arquetipo del mundo material de los sentidos.

Pues bien, hasta aquí he tratado la Cábala histórica. En lo que respecta a este movimiento y, más concretamente el concepto del Árbol de la Vida, en el contexto de la tradición ocultista<sup>41</sup> —especialmente la relativa a la de la *Golden Dawn*, tal y como explicaré en el epígrafe 2.4.3.—, es importante reseñar el hecho de que, en dicho contexto, se han llevado a cabo numerosas interpretaciones y lecturas del concepto mencionado. Una de estas interpretaciones es la que provee el historiador ocultista A. E. Waite, el Pilar del Medio es el “Pilar Perfecto”, en tanto que equivale a la Esencia Divina, siendo la representación del Árbol de la Vida. Por su parte, los pilares externos, que simbolizan la Misericordia y la Severidad, proveen una dualidad de opuesto, en cuanto la derecha es vida y la izquierda es muerte. Ambos extremos representan el *Árbol del conocimiento del Bien y el Mal*:

The light of the right side, which is active, enters therein, and so does the passive light of the left. The Word issues from this union, an allusion to the Divine Son, Who [...] is begotten by ABBA and AIMA, the Holy Father and the Holy Mother in the World of the

---

<sup>41</sup> Hablaré de cómo llega la Cábala a los ocultistas de los siglos XIX y XX a lo largo del desarrollo histórico de los siguientes epígrafes.

Supernals. Elohim forms the Middle Pillar and therein are the union and fecundity of the waters above and below, meaning Sephirotic degrees. Children, life and the means of existence come therefrom (2003, p. 201).

Asimismo, en la tradición esotérica occidental, la emanación *Tifereth* es a menudo asociada con el “Hijo Divino” y se relaciona con la esfera del renacimiento espiritual. La emanación final del Árbol de la Vida, *Malkhuth*, el “Mundo”, se representa simbólicamente por la “Hija”, *Shekinah*, quien, a su vez, es un reflejo de la “Gran Madre”, *Binah* (V. Crowley, 2000, p. 189). Por último, y como se ha dicho con anterioridad, la simbología ocultista del Árbol de la Vida impregna buena parte de la praxis ritual, de la *Golden Dawn*, estando presente, sobre todo, en sus ritos iniciáticos, de los que hablaré en epígrafes posteriores. Además, el motivo del Árbol tiene una importancia notable en el ocultismo francés y en el pensamiento de Eliphas Lévi, para quien, como explicaré con posterioridad, dicho motivo encerraba la clave para la consecución del conocimiento universal.

### 2.3. La “magia instruida” del Renacimiento: los cuadrados mágicos como los antecedentes de las tablas de correspondencias

Durante el Renacimiento, las prácticas de carácter mágico estaban completamente imbuidas en el marco cultural del Humanismo, ejerciendo una marcada influencia en la filosofía de la época. Algo que fue propiciado, en gran medida, por el contexto de transición que este periodo representó entre la visión escolástica del mundo y la fase newtoniana, caracterizada por la observación y la experimentación. Es en este ambiente de cambio —durante el cual se asistió, además, a la cristianización del neoplatonismo de la Edad Moderna y el hermetismo, a los que se incorporaron, a su vez, elementos de la Cábala y las doctrinas árabes—, en el que la magia empezó a describirse como “magia natural”<sup>42</sup>, cuya operatividad se sustentó sobre la base de la cosmovisión

---

<sup>42</sup> Existen antecedentes de la defensa de la magia como “natural” en clasificaciones medievales. Por ejemplo, de acuerdo con Burnett (1996, pp. 1-2), en la Edad Media se observaba la nigromancia —esto es, el arte de la profecía a través de la conjura de los muertos—, como un ámbito más del conocimiento filosófico. En su obra *De divisione philosophiae* —habitualmente



platónica que los neoplatónicos renacentistas, como Ficino y Pico della Mirandola, recuperaron. Los neoplatónicos desarrollaron el principio del macro y del microcosmos, según el cual el universo es, al igual que el ser humano, un ente con alma e inteligencia, que lleva a que todos los acontecimientos terrenales se expliquen en términos de arquetipos celestiales. En otras palabras, de acuerdo con los neoplatónicos, existe una serie de vínculos, “simpatías” y “armonías”, que unen a los elementos terrestres con los celestes. Como señala Brach (2006, p. 732), la naturaleza exacta y el *modus operandi* de estas influencias astrológicas fomentaron un debate humanista sobre las causalidades que, no sólo es importante para la cuestión del estado epistemológico de la magia *per se*, sino también para las concepciones renacentistas sobre la ontología y la misma “naturaleza”. En lo que respecta a la magia, las cuestiones que se trataron en dicho debate tenían que ver con:

a) la naturaleza intrínseca de los seres “intermediarios”: demonios, ángeles y entidades “divinas”, entre las esferas celestes y los elementos naturales o, a la manera de los *spiritus* de Ficino, entre el alma y el cuerpo, que se invocaban durante los rituales —la necesidad de comunicarse con estos seres, así como de su importancia para la cohesión ontológica, también se halla, como se verá e insistirá más adelante, en los sistemas mágicos ocultistas y contemporáneos—;

b) el poder del lenguaje y de la imaginación, así como el impacto de la intención en la eficiencia práctica del ritual —unas ideas que sin duda fueron potenciadas con posterioridad por los magos de la *Golden Dawn* y Aleister

---

vinculada al *corpus* aristoteliano en los manuscritos universitarios del siglo XIII—, Dominicus Gundisalvi incluye la nigromancia entre las ocho categorías en las que se divide la “ciencia natural”. Una división que Gundisalvi toma prestada de la traducción anónima del texto árabe *De ortu scientiarum*. Como señala Burnett (1996, pp. 3-4), el término “nigromancia” se utilizaba en la Edad Media para traducir la palabra árabe *sihr*, “magia”, pareciendo referirse durante esta época, además, a un tipo de magia “lícita”. Por ejemplo, en el *Speculum astronomiae* de Alberto Magno, se aplica el concepto de “necromancia” a ciertos tipos de magia que utilizan talismanes. Magno hace una división de la magia en tres categorías, siendo las dos primeras “necrománticas”. La primera de estas categorías, basada en la invocación de demonios, es considerada “abominable”. La segunda, centrada en el empleo de caracteres, nombres y exorcismos, si bien es vista como “detestable”, es menos censurable. La última de dichas categorías depende del poder extraído de las esferas celestiales.

Crowley y, de ahí, a los sistemas mágicos actuales como el wiccano-pagano o el de la Magia del Caos—.

La magia se convirtió, en el Renacimiento, en una herramienta para entender y controlar los procesos de la naturaleza a través de la comprensión y el descubrimiento, en primer término, de las reglas que posibilitaban la operatividad sobre lo material, incluyendo el cuerpo y el alma, así como las relaciones —es decir, las correspondencias y analogías—, que existían entre los elementos terrenales, los números naturales y las esferas celestiales. Es en este marco de creencias donde los símbolos —números, figuras y palabras—, no sólo representaban las cosas, sino que también eran parte de ellas, ejerciendo poder sobre las mismas, que se popularizaron los cuadrados mágicos (ver fig. 8). De esta manera y, de acuerdo con Martínez (2004, pp. 83-91), éstos aparecieron ligados a una cosmovisión que aceptaba la presencia de influencias emanadas de los axiomas matemáticos y que, mediante el simbolismo numérico, eran asimiladas a un sistema más general y holístico de conocimiento. Durante el siglo XVI, los magos renacentistas concebían dichos cuadrados, cuyo diseño se basaba en recursos mnemotécnicos asociados con los “sellos planetarios, como figuras creadas de manera que tanto los números, como su ordenamiento, enfatizaban las relaciones entre las “ideas divinas”, los números y los elementos físicos. En otras palabras, los cuadrados mágicos eran representaciones numéricas de las correspondencias entre las esferas celestiales, los seres terrenales, el cuerpo humano e, incluso, las enfermedades. Por ejemplo, el cuadrado de la imagen, está, como se indica en el recuadro, asimilado al elemento fuego. Los números en torno al 5 central se pueden organizar en diferentes secuencias, estando conectada, cada una de las mismas, a cada uno de los cuatro elementos. De esta forma, el cuadrado del fuego, que es el original, está relacionado con el agua, otra de sus combinaciones lo está con la tierra, y así continuamente. Se pueden producir tales cuadrados con secuencias aritméticas de primer orden dispuestas en cuadrados “perfectos” como, por ejemplo, de 16, 25, 36 o 49. Estos cuadrados, cada uno con un contenido específico, están asignados a los distintos planetas. El número original, con la

suma de 45 en 9 cuadrados pequeños, está vinculado a Saturno. El cuadrado de Júpiter consta de 16 campos; el de Marte, de 25; el del Sol, de 36; el de Venus, de 49; el de Mercurio, de 64<sup>43</sup>; etc.

Uno de los cuadrados mágicos más famosos, y que recurre habitualmente en los manuales de esoterismo occidental como explicación de estas simbologías, es el que se encuentra en el grabado de *Melancolía I* de Durero, el cual consta de 16 campos, correspondiendo, por ende, a Júpiter. Leídos juntos, los números centrales de la fila de abajo dan 1514, el año en que se realizó el grabado. Además, dicho cuadrado da la suma de 34 en todas las líneas horizontales, verticales y diagonales, siendo, también, el total de la suma de los números de las esquinas (16+13+4+1), así como el total de los números centrales del cuadrado (10+11+6+7). El resto de números da como resultado 68= 2x34 (Schimmel, 1993, pp. 30–32).

Finalmente, Heinrich Cornelius Agrippa, de quien hablaré en el epígrafe 2.3.2., fue uno de los responsables de otorgar sustento teórico a la utilización de los cuadrados mágicos, pues, en su *De occulta philosophia* (1533), concretamente en el capítulo 22 del Libro II, defendía la conexión entre magia y matemáticas. En esta obra de Agrippa, los siete planetas, en orden desde el más lejano al más cercano, están conectados a los cuadrados mágicos siguiendo un orden desde el tres al nueve: a Saturno le corresponde el cuadrado del 3 (ver fig. 9), a Júpiter el del 4, y así hasta llegar a la Luna, a la que corresponde el cuadrado del 9. Cada cuadrado está dibujado con números árabigos y, también, con *gematría* hebrea —el sistema de numeración hebrea tradicional, en el que los números del 1 al 9, del 10 al 90 y del 100 al 900 están representados por las letras del alfabeto—. A cada cuadrado se le añade un carácter abstracto que simboliza un planeta, así como dos o tres *sigilos*, relacionados con varios seres espirituales: “intelligence for good and a demon for evil” (Lehrich, 2003, pp. 101–102).

---

<sup>43</sup> Los números se pasan a letras hebreas, algo que deriva de la Gematría, una técnica relativamente extendida en la Antigüedad pero que en el esoterismo occidental se asocia a la Cábala y al *Sefer Yetsirah*.

### 2.3.1. El Neoplatonismo hermético de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola

De acuerdo con Hanegraaff (2009, p. 1; 2015, pp. 179-180), tras la publicación, en 1938, del estudio de Paul Oskar Kristeller *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli* y, sobre todo, en 1964, del trabajo de Frances Yates *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Routledge and Kegan Paul), se popularizó, en el marco académico, una tendencia a conectar el desarrollo renacentista de la “magía instruida” con la traducción latina que del *Corpus Hermeticum* llevó a cabo, hacia 1463 y bajo el patronazgo de Cosme de Médici<sup>44</sup>, el neoplatonista florentino Marsilio Ficino (1433-1499), con el título *Pimander*. Sin embargo, es muy interesante la afirmación que Hanegraaff realiza a continuación, cuando defiende, no sólo lo llamativo que es situar el origen de la magia renacentista en esta traducción del *Corpus Hermeticum*, en tanto que “[...] in fact, that collection of treatises from the second and third centuries contains virtually nothing that, by any definition, could be construed as ‘magic’” (2009, p. 2) —es más, llega a ubicar esta “ilusión óptica” según la que el *Pimander* de Ficino está en la base del discurso mágico renacentista en el propio trabajo de Yates (2009, p. 2; 2015, pp. 180-183)—; sino también el hecho de que la dimensión “mágica” del hermetismo estaba lejos de ser nueva en el Renacimiento, así como de que el “hermetismo renacentista” era muy poco “hermético”, puesto que, al parecer, los intelectuales renacentistas estaban más interesados en aspectos “marginales” del *Corpus* como, por ejemplo, la idea de la *prisca theologia* o los conceptos de magia astral, que en la noción de salvación por medio de un conocimiento supraracional (2015, p. 205). Con todo, Hanegraaff no le quita importancia al papel que la traducción de Ficino del *Corpus Hermeticum* jugó en este *revival* mágico renacentista, ya que tuvo una influencia nada desdeñable en la obra magna de la magia renacentista: *De occulta philosophia libri tres* (1533) de Heinrich Cornelio Agrippa, de quien trataré en el epígrafe siguiente, en la que se llevó a cabo una “novedosa interpretación de un texto no mágico que resultó en una nueva perspectiva,

---

<sup>44</sup> Durante esta época, Florencia era un gran centro cultural donde el gobierno mecenas de los Médici subvencionaba la “investigación” en cuestiones esotéricas y metafísicas.

según la cual la consecución de una *gnosis*<sup>45</sup> superior lleva a la adquisición de poderes sobrehumanos” (2009, pp. 2-3).

Volviendo a Ficino, se trata, con todo, de una de las figuras (ver fig. 10) más prestigiosas de la tradición esotérica occidental en general, y del pensamiento renacentista en particular, por, según Allen (2006), varias razones:

a) la poca ortodoxia con la que no sólo llevó a cabo su *revival* del neoplatonismo, sino con la que entendía el rol de la religión y la filosofía en el fomento de la espiritualidad personal: “His ecumenism, his delight in the notion that divine worship is natural and inherently varied, and his diverse interests, would align him with the very liberal wing of Christian theologians even today” (p. 361);

b) su interés humanista en una gran variedad de campos y temáticas — metafísica, ética, psicología, mitología, astrología, magia, simbolismo numérico, esoterismo, música, etc.—, que veía como aspectos integrales de la tradición platónica;

c) su creencia en que la principal revelación neoplatónica fue la existencia de una suerte de sabiduría secreta y esotérica, la denominada *prisca theologia*, que precedía y preparaba el camino para el cristianismo;

d) sus intentos por reconciliar el platonismo con el cristianismo<sup>46</sup>, los cuales se convirtieron en una búsqueda ecuménica para la introducción en la ortodoxia cristiana de una serie de creencias espirituales, mágicas y ocultistas

---

<sup>45</sup> Aquí se está haciendo referencia a la *gnosis* gnóstica: “This *Gnosis* [...] involves the divine identity of the *knower* (the Gnostic), the *known* (the divine substance of one’s transcendent self) and the *means by which one knows* (*Gnosis* as an implicit divine faculty that is to be awakened and actualized)” (Van Den Broek, 2006a, p. 404). Es decir, el conocimiento de carácter religioso, espiritual y secreto, de origen divino, cuya revelación al iniciado provee al mismo de la iluminación necesaria para trascender, para liberar su naturaleza interior.

Como se verá más adelante, el término *gnosis* fue evolucionando en su significado a lo largo de la tradición esotérica occidental. A partir del ocultismo victoriano, así como ocurre también en la Wicca, especialmente la esotérica -de la que hablaré en el capítulo 5-, la *gnosis* hará referencia al conocimiento oculto en las fuentes cabalísticas, herméticas o alquimistas, por ejemplo, cuyo aprendizaje es necesario para, no sólo lograr el auto-conocimiento, sino también alcanzar el pleno potencial personal.

<sup>46</sup> La utilización de términos y argumentos platónicos para apoyar y desarrollar creencias religiosas, lejos de ser una innovación, es un retorno a la tendencia de los Padres de la Iglesia primitiva (Burroughs, 1959, p. 186).

relacionadas con la cuestión de la ascensión del alma y la unicidad -esto es, la salvación del alma en el sentido de retorno a su origen divino-: “Ficino fervently believed, however, *a bono in bonum omnia diriguntur*. It is this credo [...] in the service of what was always a fundamentally Plotinian [...] search [...] the oneness that is for him the object of both intellectual and spiritual ascent” (p. 366).

Para Ficino, el camino hacia la *gnosis*<sup>47</sup> que marcaba la *prisca theologia* mencionada con anterioridad, había sido mantenido y perfeccionada por una sucesión de sabios: Zoroastro, Hermes Trismegisto, Orfeo, Pitágoras o Platón (Allen, 2002, p. xvi), siendo precisamente Hermes Trismegisto una de las figuras clave de dicha secuencia: “Among philosophers he first turned from physical and mathematical topics to contemplation of things divine, and he was the first to discuss with great wisdom the majesty of God, the order of demons, and the transformations of souls” (citado por Celenza, 2017). Pues bien, de acuerdo con Salaman (2002, pp. 134-135), las ideas principales del pensamiento de Ficino que se pueden conectar con el *Corpus* y, por ende, con las teorías de Hermes Trismegisto, se pueden resumir en las siguientes:

a) el concepto primordial del “Uno” que, no sólo nutre el cosmos por entero, siendo, al mismo tiempo, un todo dentro del universo sin apartarse de su propia unidad, sino que, al ser la manifestación del poder supremo, otorga también vida física. Esta idea puede conectarse con la noción que paganos, wiccanos e, incluso, practicantes del *New Age*, tienen de la fuerza natural o energía que sustenta el cosmos, impregnando y uniendo a todos los seres. Dicha energía es la que, como expondré en el bloque III, estos grupos canalizan y “manipulan” en sus prácticas y rituales con un fin curativo o transformativo;

---

<sup>47</sup> Sobre este punto, Hanegraaff señala (2009, pp. 3-5; 2015, pp. 186-196) que, en su traducción del *Corpus*, Ficino no sólo no captó las connotaciones religiosas especiales y la importancia central de la palabra griega *gnosis*, sino que se aproximó a dicho término a través del equivalente platónico *mania*, desarrollado en el *Phaedrus*, que hace referencia al acceso a la divinidad mediante el éxtasis: “[...] Ficino’s *Pimander* shows remarkably little concern for, or understanding of, the specific Hermetic connotations of ‘gnosis’ as a superior, supra-sensual, and supra-rational knowledge of God that cannot be expressed in words but only experienced in silence” (2015, p. 194).

b) la conexión con respecto a la relación entre el ser humano y la divinidad. La verdadera naturaleza es divina, por lo que, sólo a través de la sabiduría y la pureza vital, puede el hombre redescubrir dicha naturaleza y fusionarse con Dios. De nuevo esta idea de la relación continuada entre lo espiritual y lo terrenal, se haya también en la Wicca en dos sentidos, relacionados ambos con sus praxis ritual, y de los que hablaré más detenidamente en los bloques siguientes: la invocación de las divinidades en las personas del Sumo Sacerdote y Suma Sacerdotisa, llevando al reconocimiento de la propia divinidad, y la cosmovisión, apoyada en el principio hermético de las correspondencias, según la cual el plano místico, donde habitan las divinidades, y el físico de los hombres no sólo son un espejo del otro, sino que están entrelazados, siendo necesaria la “ruptura” de la barrera entre ambos para la *actuación* de la magia.

El trabajo de Ficino en el *Corpus Hermeticum* fue desarrollado y completado por Giovanni Pico, Conde de Mirandola (1463-1494), famoso por tener su extenso y polifacético abanico de conocimiento<sup>48</sup>. Según Lelli (2006, p. 950), la búsqueda intelectual de Pico (ver fig. 11) se debía, en parte, a su defensa de que la salvación universal sólo podía obtenerse a través del aprendizaje de las doctrinas esotéricas, concretamente de la Cábala, que veía como la única manera que tenía el iniciado para poder entender mejor su relación con la naturaleza y con Dios: “no knowledge gives us more certainty about Christ’s divinity than magic and Kabbalah” (citado por Lelli, 2006, p. 951). En otras palabras, Pico veía la cábala como una “herramienta meditativa específica” crucial en el proceso mágico, en tanto, al entenderla como un “mapa” que conceptualizaba la relación micro-macro existente entre el cuerpo humano y el cosmos, servía para “conectar” con los ángeles, seres espirituales

---

<sup>48</sup> Kristeller (1959, pp. 215-216) ofrece un resumen interesante del “currículum” de Pico: habiendo disfrutado de una educación clásica, tenía amplios conocimientos de literatura y filosofía grecolatina. En las universidades de Padua y de París estudió a fondo la tradición lógica y filosófica de la Edad Media. Durante su estancia en Florencia, y a través de su amistad con Ficino, conoció las doctrinas platónicas y neoplatónicas. Asimismo, a través del estudio del árabe y el hebreo, accedió a las filosofías medievales de ambas culturas.

intermediarios entre el hombre y lo divino, proporcionando el marco de vinculación perfecto entre el individuo, el cosmos y la divinidad. De hecho, como indica Kristeller (1959, p. 216), el interés de Pico por la cábala llevó al desarrollo de una amplia corriente de cabalismo cristiano.

Esta imagen de la cábala por parte de Pico, sin duda alguna conecta con su concepción del cosmos, la cual define, como en su momento hizo ya Ficino, el universo como una emanación de la divinidad. Sin embargo, tenía una concepción más personal, y alejada de la mística devocional, de lo que implicaba la relación del hombre con lo divino, en tanto defendía que el ser humano no sólo podía llegar a conocer a Dios, sino también convertirse él mismo en un tipo de divinidad: “[...] he who knows himself in himself knows all things [...] When we are [...] restored to health, Gabriel [...] shall abide in us, leading us through the miracles of Nature and showing us on every side the merit and the might of God” (citado por Churton, 1999, p. 113). Una percepción de lo divino y del vínculo del mismo con el hombre que puede encontrarse tanto en las enseñanzas de la *Golden Dawn*, como, de nuevo, en algunas prácticas rituales wiccanas.

Por último, Pico combinó el neoplatonismo hermético de Ficino con un extenso conocimiento de astrología, Cábala, cristianismo y *mageia* —la denominada “magia elevada o superior”—. Un detalle este último interesante, puesto que Pico, como indica Churton (2005, Chapter 2), distinguía entre *magia* sagrada, “la perfección de toda filosofía”, y *goetia*, referida a la evocación de los demonios. Una distinción en la práctica mágica que, tal como señala Walker (2000, pp. 54-55), era común durante el Renacimiento, pues en esta época existía una suerte de consenso generalizado de acuerdo con el cual se denominaba magia “mala” a la que era realizada a través de la injerencia de demonios y diablos, y magia “natural”, esencialmente “buena”, a la que era compatible con la voluntad de Dios<sup>49</sup>. Asimismo, Pico afirmaba que la *mageia*

---

<sup>49</sup> Como se ha ido viendo a lo largo del capítulo, la división de la magia es un habitual dentro de la tradición esotérica occidental. Se trata de un tema complejo que implica, entre otros elementos, cuestiones relativas a cosmología platónico-aristotélica o de relaciones entre planos celestiales y terrenales, algo ya rastreable en Avicena. Con todo, la distinción entre magia natural



permitía al hombre comprender, así como acceder, a los mecanismos internos de la naturaleza y el universo, siendo el deber del practicante de la misma elevar la Tierra, esto es, la materia, al nivel del Cielo, el espíritu —siguiendo la imagen de la máxima hermética *como es arriba, es abajo*<sup>50</sup>—. De esta forma, el ser humano pasa a convertirse en una suerte de divinidad, tal y como Hermes Trimegistus insta en su *Asclepius*:

[...] he takes in the nature of a god as if he were himself a god [...] He is united to the gods because he has the divinity pertaining to gods [...] He takes the earth as his own, he blends himself with the elements by the speed of thought, by the sharpness of spirit he descends to the depths of the sea. Everything is accessible to him; heaven is not too high for him, for he measures it as if he were in his grasp by his ingenuity. What sight the spirit shows to him, no mist of the air can obscure; the earth is never so dense as to impede his work; the immensity of the sea's depths does not trouble his plunging view. He is at the same time everything as he is everywhere (citado por Churton, 1999, p. 112).

Finalmente, es importante reseñar que, fue principalmente la *mageia* de la Tradición Hermética<sup>51</sup>, lo que llamó la atención, siglos después, de los miembros de la *Golden Dawn*, ya que, en un nivel más profundo, la práctica de esta magia elevada proporcionaba a quien la llevaba a cabo una vía arquetípica para la renovación mítica. Hasta el surgimiento de la *Golden Dawn*, la praxis mágica que se “popularizó” en la tradición esotérica occidental se basó, en gran medida, en la percepción que de la magia tenían las tradiciones hermética y gnóstica, las cuales veían en dicha praxis una forma de ayudar al practicante a liberarse del mundo limitado y restrictivo de la materia y “renacer” en el reino del Espíritu

---

y magia demoniaca se hizo clara con la *occulta philosophia* de Agrippa, expuesta en el epígrafe siguiente.

<sup>50</sup> Cita popularizada en la Edad Media gracias al escrito de carácter hermético *Tabula Smaragdina*, del que he hablado en notas anteriores, y que Ficino probablemente conocería, bien por la traducción que, de dicho escrito, realizó en el siglo XII Hugo de Santalla, bien por la inclusión del mismo en el tratado pseudo-aristotélico *Secretum Secretorum*. La interpretación que Ficino realiza de esa cita tiene un sentido filosófico-esotérico que se aleja de la interpretación alquímica práctica que se le daba en la Edad Media.

<sup>51</sup> De nuevo es importante hacer referencia aquí a la matización que lleva a cabo Hanegraaff (2015, pp. 182-183), del uso poco preciso de la expresión “Tradición Hermética”, referida a la transmisión real de la espiritualidad hermética desde la Antigüedad tardía hasta el Renacimiento. De acuerdo con este autor, es bastante más correcto hablar de un *discurso* sobre Hermes, integrado, a su vez, en la narrativa renacentista del saber milenario (2015, pp. 205-206).

(Drury, 2009, p. 23).

### 2.3.2. Heinrich Cornelius Agrippa: la magia y el lenguaje de los demonios

Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1539), nació en Colonia, Alemania, en el seno de una familia de la nobleza baja —von Nettesheim—. Amplio conocedor de la filosofía griega, la cábala judía y los “trabajos” de Hermes Trismegisto<sup>52</sup>, Cornelio Agrippa (ver fig. 12), como se llamaba a sí mismo, mostró siempre un notable interés por el estudio de la magia<sup>53</sup>. De hecho, este detalle provocó que, como señala Valente (2006, p. 6), estuviera buena parte de su vida adulta en peligro de ser considerado un “extranjero peligroso y subversivo” por parte de las autoridades religiosas y culturales del Renacimiento. Igualmente, nunca dudó en criticar abiertamente a católicos y protestantes, a pesar de su profunda religiosidad, de ser un católico practicante y de no ocultar su admiración por Lutero, cuyas denuncias contra los abusos perpetrados por las instituciones eclesiásticas y sus iniciativas de renovación nunca fueron interpretadas por Agrippa como un intento de destruir la idea de la Iglesia en sí misma.

Asimismo, Agrippa se distinguió en su época, además de por su gran erudición, por su defensa, muy adelantada a su tiempo, de la mujer, escribiendo varias obras a este respecto: en 1529, publicó *De nobilitate et praecellentia foeminae sexus* —dedicada a la princesa Margarita de Austria, hija de

---

<sup>52</sup> A principios del siglo XVI, escribió *Dehortatio gentilis theologie*, un ensayo en el que advertía sobre la “excesiva” admiración hacia los escritos hermético, en tanto ésta podía llevar a incurrir en una negligencia hacia la primacía de la revelación cristiana: ‘if, by taking away secretly, so to speak, the rich spoils from their illegal possessors, the Egyptians, and by elevating yourselves with their riches, you enrich the Church of God, then I no longer advise against pagan literature, but I recommend it to you’ (Valente, 2006, p. 5).

<sup>53</sup> Para saber más sobre la biografía de Agrippa, ver, por ejemplo: Keefer, M. H. (1990). Agrippa. In A. C. Hamilton, *The Spenser Encyclopedia* (pp. 10-11). Toronto: University of Toronto Press; Kozicki, H. (1990). Browning, *Pauline*, and Cornelius Agrippa: The Protagonist as Magus. *Victorian Poetry*, 28(1), 17-38; Miller-Guinsberg, A. (1981). The Counterthrust to Sixteenth Century Misogyny: The Work of Agrippa and Paracelsus. *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 8(1), 3-28; Morley, H. (1856). *Cornelius Agrippa. The Life of Henry Cornelius Agrippa von Nettesheim, Doctor and Knight, commonly known as a Magician*. 2 vols. London: Chapman and Hall; Nauert, C. G. (1965). *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. Urbana: University of Illinois Press; Newman, B. (1993). Renaissance Feminism and Esoteric Theology: The Case of Cornelius Agrippa. *Viator*, 24, 337-56; o Spence, L. (1921). *Cornelius Agrippa, Occult Philosopher*. London: W. Rider & Son, Ltd.

Maximiliano I y considerada una de las mujeres más inteligentes de su tiempo—, en donde presentó todo un argumentario en contra de la perspectiva misógina tradicional, alegando la superioridad de las mujeres con respecto a los hombres debido a su proximidad a lo divino —la originalidad de este tratado reside, presidente, en su uso de fuentes neoplatónicas y cabalísticas en donde se defiende que la mujer es una manifestación inmediata de la divinidad— (Valente, 2006, p. 7). De igual modo, en 1519, Agrippa defendió los derechos legales de una campesina de Vuopy, a quien se la estaba enjuiciando en Metz, acusada de practicar la brujería. Agrippa escribió una carta al juez solicitando el sobreseimiento de dicho juicio, alegando en contra de “la tortura de mujeres indefensas”. Como resultado de su intervención, el inquisidor fue retirado del caso, la mujer fue absuelta y sus acusadores multados por “plantar” falsas acusaciones (Pearson, 2002b, p. 14).

Siendo un autor de lo más prolífico, su obra magna, y por la que se granjeó la reputación de ser un mago practicante de la magia negra, es *De occulta philosophia libri tres*, una enciclopedia de magia renacentista, cuyo contenido conecta con los mundos neoplatónicos de lo natural, lo celestial y lo divino, y cuya versión final se publicó en Colonia en 1532:

[...] [Wise men] seek after the virtues of the elementary world, through the help of physic, and natural philosophy in the various mixtions of natural things; then of the celestial world in the rays, and influences thereof, according to the rules of astrologers, and the doctrines of mathematicians, joining the celestial virtues to the former; moreover they corroborate and confirm all these with the powers of divers intelligences, through the sacred ceremonies of religion. The order and process of all these I shall endeavour to deliver in these three books: whereof the first contains natural magic, the second celestial, and the third ceremonial (citado por Lehrich, 2003, p. 63).

El primer libro trata sobre la magia natural y su relevancia para el mundo sublunar o elemental. Según Lehrich (2003, pp. 45-46), la posición de Agrippa con respecto a este tipo de magia, en particular, es bastante peculiar, en tanto que, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, Agrippa consideraba esta magia como una de las variadas formas lícitas de práctica mágica, puesto que

dependía, directamente de lo divino y lo celestial y se limitaba, en esencia, a lo natural. En otras palabras, desde la óptica de Agrippa, la magia natural sólo causa efectos que pueden ocurrir y ocurren por medios completamente naturales. El mago alienta y delimita los efectos, pero las causas de los mismos están totalmente dentro de lo natural:

Natural magic then is that which, having intently beheld the forces of all natural and celestial things, and with curious searching found out their order, doth in such sort publish abroad the hidden and secret powers of nature: coupling the inferior things with the qualities of the superior, as it were by certain enticements, to cause a natural joining of them together, and thereof oftentimes do arise marvelous wonders: not so much by art as by nature, whereunto this art doth proffer herself as a servant when she works these things (citado por Lehrich, 2003, p. 64).

El segundo libro se centra en la relevancia que tienen, para el mundo celestial, el simbolismo numérico, las matemáticas, la música y la astrología, siendo, aquí, donde introduce la cuestión de los cuadrados mágicos, a la que me he referido en el punto 2.3. Dicho esto, es el tercer libro el verdaderamente interesante. Es aquí donde despliega todo el contenido cristiano-cabalístico, centrándose en la angeología y profecía como medios indispensables para llegar a conocer el mundo "superior". En esta parte, Agrippa dibuja la magia como una suerte de "ciencia" a través de la cual se puede llegar a obtener el conocimiento tanto de la naturaleza de uno mismo, como de la de Dios, la cual representa, en esencia, el conocimiento último al que puede llegar el hombre. De acuerdo con Hanegraaff (2009, p. 24), en el pensamiento de Agrippa el logro de dicho conocimiento, o *gnosis*, sólo puede ser alcanzado a través de la fe en Dios, siendo descrito en términos de ascensión extática del alma. Durante esta ascensión, y gracias a la gracia divina, el alma humana renace de Dios, no sólo en sentido metafórico, sino literal, puesto que dicho renacimiento afecta también al cuerpo. Habiendo renacido como un verdadero "hijo de Dios", los efectos de la *caída* desaparecen y el hombre puede disfrutar de los poderes "generativos" de Dios mismo. Tal estado supremo convierte al hombre en algo mucho más *elevado* que un "mago", puesto que sus poderes no son humanos sino divinos.

Según Lehrich (2003, pp. 209–212), para conseguir establecer esta relación con Dios, el mago debe realizar magia ritual por medio de la formalización de una comunicación “transparente” con la divinidad, que transforma al propio mago en un nexo entre la misma y el mundo. En dicha comunicación, los demonios<sup>54</sup> son una suerte de intermediarios<sup>55</sup> que transmiten el mensaje, trasferido al mago por Dios y escrito por el primero en el mundo celestial, al mundo natural. Para poder habilitar la comunicación con los demonios —cuya selección depende del objetivo que se busca<sup>56</sup>—, el mago debe escribir toda una serie de símbolos y signos rituales- estos últimos son divisibles gráficamente (espacialmente), teniendo su propio significado y pudiendo ser interpretado por separado. Si bien la totalidad del texto tiene un significado, cada elemento se puede analizar por separado-, cuyo objetivo reside en dejar clara sus intenciones y propósitos:

[...] a sacred sigil [*signaculum*] [...] against any diseases of man, or any griefs whatsoever, in whose foreside are the four squared names of God [...] But all must be done in most pure gold, or virgin parchment, pure, clean and unspotted, also with ink made for this purpose, of the smoke of consecrated wax lights, or incense, and holy water; the actor must be purified and cleansed by sacrifice, and have an infallible hope, a constant faith, and his mind lifted up to the most high God, if he would surely obtain this divine power (citado por Lehrich, 2003, p. 201).

---

<sup>54</sup> Entendiendo, aquí, el término “demonio” no con el sentido teológico cristiano de “ángel caído”, sino como el concepto clásico de *daimon*, una suerte de genio o ser intermediario de muy diversa tipología, en la que se incluyen los propios ángeles.

<sup>55</sup> La creencia en entidades sobrenaturales como elementos indispensables para que la práctica mágica tenga lugar y, sobre todo, sea efectiva, se encuentra también en la cosmovisión wiccano-celtíbera, tal y como explicaré en el capítulo 7.

<sup>56</sup> Esta noción se relaciona con tradiciones mágicas medievales importantes que tendrán su reflejo en el *lunarium*, predicciones basadas en el curso de la luna, denominado *Selendromio de David el Profeta y su hijo Salomón* —un texto griego, transmitido en un medio cristiano, pero que preserva un ejemplo judío astrológico— (Torijano, 2002, p. 176), el cual, en última instancia, dará paso a la *Clavis Salomonis*. También son importantes, para Agrippa, las versiones cristianizadas de magia judía como el *Sefer ha-Razim* —en latín *Liber Razielis*—, donde se clasifican conjuros por funciones asignadas a los distintos “campamentos” y “círculos” de ángeles. La influencia de *Picatrix*, con las correspondencias planetarias con el mundo natural, sería igualmente significativa. Asimismo, es importante reseñar que, la elección del ser supernatural en función de sus atributos y “funciones”, también tiene lugar en los rituales wiccanos, como se verá en el capítulo 8.

Una característica de este lenguaje ritual se encuentra, precisamente, en la interpretación del mismo, ya que ésta depende completamente del receptor, esto es, los demonios, por lo que el mago debe poner cuidado en la escritura del rito, bajo riesgo de que:

- a) lo demonios no entenderán que están obligados a obedecer al mago en, cuyo caso, el ritual no tiene ningún efecto;
- b) los demonios engañan al mago en lo que respecta al correctismo de la escritura del rito y lo ponen en peligro.

Una vez que el ritual es escrito por el mago y leído por los demonios, éstos responden esencialmente por escrito:

- a) pueden escribir efectos, celestes o divinos en el mundo;
- b) pueden producir profecías u oráculos —cuyo mensaje es interpretado enteramente por el mago—;
- c) en frenesí y éxtasis, los demonios escriben efectos sobre el alma del mago.

#### 2.4. La tradición esotérica occidental desde el s. XVII hasta la época victoriana

Como se ha ido observando a lo largo del capítulo, y como se verá y hará hincapié a continuación, pero sobre todo en el bloque siguiente<sup>57</sup>, la magia no sólo tiene un largo y complicado recorrido en la historia de la tradición esotérica occidental, sino que su demarcación, a nivel conceptual y de justificación, se desarrolla en yuxtaposición con las prácticas sociales y los modos de conocimiento. En otras palabras, y como señala Styers (2004, p. 25), es innegable que, a medida que el contexto social cambia y evoluciona, la magia y todo lo que ella engloba se transforma también.

Como indica este mismo autor (2004, pp. 25-26), los cambios más reseñables que han experimentado la naturaleza y el papel de la magia en la sociedad occidental de los últimos siglos vienen dados, en gran medida, por la

---

<sup>57</sup> Centrado en el *corpus* de creencias y ritos que conforman la Wicca, así como en el sistema mágico wiccano-pagano que vertebra dicho *corpus*, desde un ejercicio de comparación con las religiones neopaganas y otros sistemas mágicos actuales “hermanos”.

evolución de las estructuras económico-políticas, así como por los cambios concomitantes en la demarcación y posición social de la religión y la ciencia propiamente dichas —hablaré más detenidamente de la tríada magia-religión-ciencia en el capítulo 7—. A lo largo del siglo XIX tuvo lugar un acto de definición de la modernidad, de lo que ésta implicaba y significaba frente a lo “no moderno”, que se construyó siguiendo un sentido de diferenciación autorreferencial y de oposición mutua, que, invariablemente, afectó a la percepción y uso de la magia. Es decir, la posición de la magia en el marco intelectual y cultural del Occidente moderno, no sólo ha sido producto de la confluencia de factores socio-materiales que han dado forma a la modernidad, sino también, y esto es lo más importante, de la necesidad de la modernidad de consolidar su propia identidad.

En definitiva, para cuando se desarrolló completamente la práctica ocultista, en plena época victoriana, Europa era el marco de un esoterismo rico y complejo que, como ha señalado Faivre (2000, p. xiv), no sólo se fue gestando a lo largo del siglo XV, sobre todo, cuando “científicos y humanistas se apropiaron de varias tradiciones del pasado —neo-pitagorismo, neoplatonismo, hermetismo, cábala—, al darse cuenta de que todas ellas se enriquecían mutuamente y representaban varias ramas de la *philosophia perennis*”, sino que fue asentando una serie de principios que caracterizaron a las sucesivas corrientes esotéricas y ocultistas. A saber (2000, pp. xxi-xxiv):

a) la creencia en un sistema de correspondencias entre el macrocosmos y el microcosmos de naturaleza visible o invisible: la relación entre los siete metales y los siete planetas, y entre éstos y las partes del cuerpo humano, la relación entre el cosmos observable y los departamentos celestiales, etc.;

b) la percepción de la naturaleza como una energía viva. Una idea ésta que no sólo lleva aparejada el entendimiento de la magia en su sentido más operativo, sino que es uno de los elementos constitutivos de la *gnosis* esotérica, según la cual, sólo conociendo la naturaleza y el funcionamiento del cosmos, puede el ser humano desarrollar todo su potencial y ser absolutamente consciente de sí mismo —una noción de *gnosis* que también se encuentra,

como insistiré más adelante, en la Wicca más “mistérica”, especialmente en las tradiciones gardneriana y alexandrina—;

c) la aproximación al uso de la imaginación y de la meditación como formas de conocimiento —una práctica que se refleja, asimismo, en los sistemas mágicos actuales, a los que haré referencia en el bloque II—;

d) la experiencia de la transmutación espiritual del iniciado, ligada a la idea de *gnosis*, ya mencionada, como el conocimiento iluminador que favorece un “segundo nacimiento”: “This transmutation follows a course whose path is generally marked out, alchemy symbolized by *nigredo* (death, decapitation), *albedo* (whitening), *rubedo* (reddening, philosopher’s stone) [...] that one is [...] compare with the three phases of the traditional mystical path: purgation, illumination, unification” (2000, p. xxiv) —una transmutación que los wiccanos identifican, como expondré con posterioridad, al viaje en busca de la “verdadera” naturaleza que comienza con la iniciación y el renacimiento como “brujo” reconocido—;

e) la práctica de la concordancia. Esto es, la búsqueda de comunes denominadores entre distintas tradiciones y religiones;

f) la transmisión del conocimiento a través de la iniciación y la disciplina.

Dicho esto, y recogiendo el argumento inicial de que los cambios socio-culturales y en las formas de entender el mundo y el funcionamiento de las distintas interrelaciones se reflejan en la percepción de la propia magia, la llegada del racionalismo y el materialismo ilustrados, así como el desarrollo de las psicologías modernas y de la idea de un mundo natural autónomo no creado por la divinidad, produjeron, a partir del siglo XVIII —con la aparición y consolidación, por ejemplo, de fraternidades místicas como las de los rosacruces y masones, de quienes hablaré en el siguiente epígrafe—, una necesidad de legitimación de la “creencia” en la magia, que se realizó a través de varias estrategias:

a) la explicación de las correspondencias como herramientas individuales para el entrenamiento de la imaginación creativa, así como la percepción de los seres espirituales como intermedios entre el cuerpo, el alma y la mente;



b) la asimilación, en el contexto del romanticismo, del término “magia” al concepto de *Naturphilosophie*, el cual surgió, según D. A. Harvey (2015, p. 552), como una crítica a la filosofía mecanicista de Descartes popularizada en el XVIII —con todo, es importante reseñar que algunos filósofos mecanicistas como, por ejemplo, Isaac Newton, tienen una importante producción alquímica—. Los románticos recuperaron la idea neoplatónica y hermética renacentista, observada a lo largo del capítulo y ya mencionada en esta sección, de un universo “viviente” en el que todas las cosas están conectadas y actúan recíprocamente unas sobre otras. La práctica mágica consiste, por tanto, en comunicarse con estas fuerzas y conseguir la armonía entre el ser y la naturaleza;

c) la asimilación intelectual de la magia al “conocimiento antiguo” y del mago a “la persona que conoce”. Algo que inicia Eliphas Lévi con la equiparación de la magia a la “Cábala”, pero que se hizo notable con la *Golden Dawn*, Dion Fortune y Aleister Crowley;

d) la interpretación de la magia, a partir del XIX, en términos de autodesarrollo espiritual, como si la magia fuera un tipo de psicología aplicada (Hanegraaff, 2006b, pp. 739-743). Esta última caracterización de la magia sin duda se encuentra presente en la Wicca, el Paganismo Contemporáneo y el *New Age*.

#### 2.4.1. Las grandes fraternidades místicas y la transformación espiritual a través de la alquimia

Las grandes fraternidades místicas como los masones y los rosacruces han sido una de las influencias más importantes de la Tradición Esotérica Occidental, pues jugaron un papel fundamental en el *revival* mágico experimentado entre los siglos XIX y XX, al basarse en temas místicos de transformación y renovación espirituales, los cuales se han convertido en elementos intrínsecos de la práctica mágica moderna.

La hermandad de los rosacruces, cuyos orígenes son puramente legendarios, anunció su existencia en Alemania con la realización de cuatro

panfletos, de naturaleza controvertida: *Fama Fraternitatis, dess Löblichen Ordens des Rosenkreutzes* —“La Declaración de la Digna Orden de la Rosacruz”—, publicado en Kassel hacia 1610 (McIntosh, 1998, p. XVIII); *The General Reformation of the Whole Wide World*, divulgado a partir de 1614; *Confessio Fraternitatis*, publicado en Kassel en 1615, que se caracteriza por un discurso elaborado con un fuerte tono protestante en el que se denuncia el llamado “rebuzno necio del Papado” (King, 1989, p. 13); y *Die Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz* —“El Matrimonio Químico de los Rosacruces Cristianos” (ver fig. 13)—, escrito en alemán y publicado en Estrasburgo hacia 1616. Este último panfleto es el más interesante de los cuatro, pues contiene una alegoría con un significado místico importante en el contexto del pensamiento mágico contemporáneo por sus temas alquímicos y su simbolismo de renacimiento espiritual, así como por su influencia tardía y directa en los grados rituales de la Orden Interior de la *Golden Dawn* (Drury, 2009, p. 28; King, 1989, p. 13). Por su parte, los panfletos de *Fama* y *Confessio* contienen una breve información sobre la vida de la figura mítica de Christian Rosencreutz<sup>58</sup>, un noble que supuestamente vivió entre los siglos XIV y XV, y la aparición de la fraternidad. *Fama* cuenta cómo Rosencreutz fundó la hermandad tras realizar un viaje de conocimiento místico por Damasco, Arabia, Marruecos y Egipto, en donde conoció no sólo a unos “maestros de una sabiduría secreta” que le enseñaron matemáticas, física y árabe, sino también a los “llamados comúnmente *inhabitant* elementales<sup>59</sup>”, los cuales “le revelaron todos sus secretos” (King, 1989, pp. 13-14; McIntosh, 1998, p. XIX).

Dicho esto, es el texto del *matrimonio químico* el que resulta más revelador para el tema que aquí nos ocupa. A parte de la simbología medieval

---

<sup>58</sup> La propia figura mítica de Christian Rosencreutz encarna tanto las ideas cristianas como las alquimistas, al ser un símbolo de renacimiento interior: “We see a light, as it were the Sun, yet winged and exceeding the Sun of our heaven, arising from the tomb. We see displayed with wondrous courage, a picture of the making of the perfect man” (King, 1989, pp. 15-16).

<sup>59</sup> Esto hace referencia a la doctrina de los elementos desarrollada por Paracelso, médico, ocultista y alquimista, que intentó unir el misticismo natura con el dogma cristiano. Entendía la magia como algo dependiente de la fe y percibía el cosmos como una entidad divina: *Diva matrix* (Pearson, 2002b, p. 119).

de la doctrina cristiana de la redención, contiene una gran cantidad de simbología alquímica como, por ejemplo, la sangre del fénix (King, 1989, p. 17), la cual es una imagen de renovación y resurrección<sup>60</sup>. Este documento narra cómo Rosencreutz fue invitado a una boda real —una alegoría que simboliza, en realidad, la experiencia del matrimonio místico del alma (Yates, 1972, p. 85)—, la cual se desarrolla a lo largo de siete días, a la manera del Génesis (Yates, 1972, p. 86). Durante la misma tiene lugar una serie de eventos teatrales y ritos iniciáticos, en los que se pone a prueba la valía de los invitados, muchos de los cuales son asesinados y luego revividos a través de la alquimia. Se trata de un texto donde abundan las imágenes simbólicas: portales custodiados por leones, fuentes mágicas y barcos que corresponden a los signos del zodiaco, etc. (McIntosh, 1998, p. XIX):

On the following day he woke early and prepared for his journey, putting four red roses in his hat. On the day afterwards, he sets off on his journey but finds that there are four roads to the Palace of the King-only one is' the Royal Road, but whichever he chooses must be followed to the end, for it is death to turn back. At first Rosycross is undecided which route to choose but, by helping a dove tormented by a raven, eventually finds himself at a large gate carved with many strange and mystical devices. When asked his name he replies that he is a brother of the Red Rosy Cross and, in exchange for water, receives from the porter a gold token and passes on to the second gate which is guarded by a lion. Here he goes through a similar procedure but, in this case, it is the gift of salt which procures him his token. He hurries through the third gate and is just in time for the wedding feast, at the conclusion of which the guests are informed that on the next day they will be weighed in the Great Balance. Most of the guests fail to pass this test and are given a portion of forgetfulness and turned away from the Palace. Rosycross and a few others pass it, however, and they are invested with the Golden Fleece, summoned to a banquet, and shown the wonders of the Palace which include the Great Phoenix a symbol of Christ. On the following day the successful candidates attend a banquet but, after they have taken off their white garments and donned black ones, a black man appears, slays the King and Queen and places them in coffins. Rosycross and his companions then go, under the guidance of a Virgin Teacher, to a seven-storied 'Tower of the Gods' where they immediately begin to prepare material for the 'Great

---

<sup>60</sup> Según Abraham (1998, p. 152), el fénix también representa la multiplicación o el aumento alquímico, en el que la calidad y la cantidad de elixir se multiplican indefinidamente por disolución y coagulación.

Work'-the magnum opus of the alchemists. This they eventually achieve for, with the aid of blood from the Phoenix, they restore the King and Queen to life and splendour and become 'Knights of the Golden and Rosy Cross' (King, 1989, pp. 16-17).

De acuerdo con Yates (1972, p. 91), este cuarto panfleto es, en definitiva, una fantasía alquímica que analiza los temas de la muerte y la regeneración del alma. Según McIntosh (1998, p. 51), los posteriores desarrollos dentro del movimiento rosacruz pusieron un considerable énfasis en los secretos alquimistas de la transmutación y en el conocimiento de la Piedra Filosofal o Elixir de la Vida, que es, como señala Abraham (1998, p. 145), el “arcano de todos los arcanos”. Como una idea que combina “la sabiduría divina con el poder creativa”, la piedra representa la posibilidad de perfección y de transmutación, pudiendo transformar al “hombre terrenal en un filósofo iluminado”. El interés evidente de los rosacruces por la alquimia fue, como ha indicado Yates (1972, pp. 118-121), enfatizado por el filósofo luterano Michael Maier (1568-1622), quien tenía un interés personal en la Hermética, a través de publicaciones como *Symbola Aureae Mensae* (1617) y *Themis Aurea* (1618).

En lo que respecta a la masonería moderna —denominada también masonería *especulativa* o francmasonería—, se trata de un movimiento místico que surgió en el siglo XVIII, estableciéndose definitivamente a partir de 1717, tras la fundación de la Gran Logia de Londres, que acabó convirtiéndose en el centro neurálgico de la masonería británica. Fue en Francia donde este movimiento se asentó fuera de Gran Bretaña por primera vez, gracias a la presencia de exiliados jacobitas escoceses e irlandeses como, por ejemplo, Andrew Michael Ramsay, autor de *Discourse pronounced at the reception of Freemasons by Monsieur de Ramsay, Grand Orator of the Order*, uno de los textos fundacionales de la masonería francesa. Las logias francesas se fundaron en la década de 1720, apareciendo la Gran Logia de Francia en 1756 (McIntosh, 1998, pp. 63-64).

Como los autores Mazet (2000, pp. 333-334) y Dachez (2006, pp. 382-383), entre otros, han señalado, la identificación de la masonería como un movimiento esotérico es problemática, en tanto ni masones ni expertos en esta

institución se han puesto de acuerdo. ¿Se puede considerar la masonería como un movimiento esotérico al estar compuesta por sociedades iniciáticas?, ¿Es, por tanto, esotérico sinónimo o dependiente de lo iniciático?, ¿Puede verse la masonería como, más que un movimiento esotérico, un círculo intelectual o una asociación fraternal?, ¿Es la masonería una práctica religiosa? Las respuestas a estas preguntas han ido variando a lo largo del tiempo. Por ejemplo, muchos masones reniegan del término “esotérico”, resistiéndose a aceptar que la masonería muestra una serie de enseñanzas morales y religiosas diferente a la de las religiones teístas, mientras que otros reclaman el carácter esotérico de sus ceremonias rituales. Dicho esto, ambos autores parecen coincidir en enmarcar este movimiento dentro del esoterismo por dos motivos, principalmente:

a) la creencia de los masones en la existencia de un conocimiento oculto y codificado, conformado por un *corpus* de enseñanzas morales, religiosas y espirituales, cuya transmisión no debe hacerse al profano;

b) la realización de ritos iniciáticos como única forma de acceso tanto a la sociedad masónica, como al tipo de conocimiento mencionado. La iniciación masónica —como será también la triple iniciación de Gardner, que explicaré en el capítulo 8—, busca no sólo que el iniciado tenga una experiencia íntima de liberación interna, sino que experimente una “muerte simbólica”, seguida de un renacimiento o una resurrección (Eliade, 1976, p. 38), que le otorga, en última instancia, la capacidad de penetrar en el misterio o *gnosis* que se halla en todas las cosas, logrando, así, una suerte de conocimiento superior. Sin embargo, no hay que perder de vista que, aunque muchos masones comparten una serie de creencias y sus ritos iniciáticos guardan semejanzas, hay una gran variedad en los detalles de los rituales y los símbolos, así como una plétora de interpretaciones con respecto a los mismos<sup>61</sup>.

La masonería *especulativa*, como muchos de los movimientos del

---

<sup>61</sup> Entre las costumbres y creencias comunes entre los masones destacan: a) la obligatoriedad de ser hombres “religiosos”, teniendo que hacer la jura de los votos iniciáticos sobre el libro sagrado de su propia fe; y b) la creencia en el Gran Arquitecto del Universo, así como de la inmortalidad del alma.

esoterismo occidental, utiliza el argumento *ad antiquitatem* para dar crédito a sus orígenes. Algunos autores de principios del siglo XX, como Joseph Fort Newton (1914, pp. 72-73), continúan la mitohistoria de las sociedades masónicas del XVIII de que la masonería, como tradición, deriva originalmente de las prácticas de los canteros altamente cualificados y de los constructores de catedrales que trabajaban en las grandes construcciones de Italia, Francia, España, Alemania e Inglaterra durante la Edad Media. Dicho esto, lo cierto es que sí se puede encontrar un puente entre la denominada masonería *operativa* medieval<sup>62</sup> y la masonería *especulativa* moderna en los manuscritos eclesiásticos conocidos como *Old Charges —Regius* (circa 1390) y *Cooke* (circa 1420)—, en tanto que son bases innegables del *Old Charges* del siglo XVII. Aunque son un conjunto de reglas y prescripciones morales y religiosas, ambos manuscritos están imbuidos de fantasía, pues narran un sinfín de historias míticas sobre los orígenes de la masonería, sus reglas y ritos<sup>63</sup> (Mazet, 2000, pp. 335-338; Dachez, 2006, pp. 383-385).

En definitiva, aunque resulta evidente que la masonería *especulativa* ha adaptado motivos y costumbres de la masonería *operativa* —como, por ejemplo, el mandato del “secreto”, puesto que durante la Edad Media, una de las mayores preocupaciones era la de proteger el conocimiento y las habilidades técnicas de la profesión (Dachez, 2006, p. 383); o el simbolismo de la tríada del sol, la luna y el Maestro masón, que bebe de las imágenes de Cristo entre dos luminarias (Mazet, 2000, p. 338)—, es arriesgado afirmar que en la masonería medieval hubiera un contenido esotérico propiamente dicho. Lo más probable es que el contenido espiritual de la misma fuera puramente cristiano y basado en la Biblia

---

<sup>62</sup> La masonería *operativa medieval* comenzó siendo un conjunto de gremios de constructores que, a medida que fue evolucionando y reconociendo una serie de *grados* para mantener sus habilidades profesionales y sus normas, experimentó una importante transformación en su estructura social, ya que los albañiles y constructores originales se vieron excluidos de los mismos por la entrada de los miembros de la nobleza.

<sup>63</sup> Una de estas historias cuenta, por ejemplo, cómo las reglas que debían seguir las sociedades masónicas fueron elaboradas por el fundador del gremio, Euclides, y ratificadas en Inglaterra por el rey anglo-sajón Athelstan. Otra historia, cuyas líneas se pueden leer en la obra de Joseph Fort Newton (1914), nombra a los constructores y albañiles de las catedrales medievales, “herederos” de quienes construyeron el Templo de Salomón.

y en la exégesis bíblica que los propios clérigos y eclesiásticos llevaban a cabo (Mazet, 2000, pp. 337-338).

En lo relativo a la masonería moderna, fue, durante los siglos XVII y XVIII, cuando comenzó a adquirir su reconocido carácter esotérico. Como señala Mazet (2000, p. 357), fue concretamente con los grados masónicos —*Entered Apprentice, Fellow Craft y Master Mason*—, que penetraron en su práctica ritual, elementos como la alquimia, la tradición bíblica o la cábala, la cual, de acuerdo con Dachez (2006, p. 387), no sólo ha inspirado numerosos sistemas masónicos como el de los *Asiatic Brethren*, fundado en 1799, sino que su lectura, “a menudo basada en malas interpretaciones y un conocimiento vago de las fuentes”, se convirtió, especialmente a finales del XIX, en un origen comúnmente reconocido de las enseñanzas masónicas —símbolos, fórmulas, técnicas—, de los altos grados del *Ancient and Accepted Scottish Rite*, por ejemplo.

Por último, muchos ocultistas del siglo XIX pertenecían a círculos masónicos. Asimismo, Gardner, quien, como he dicho con anterioridad, había pertenecido a la *Rosicrucian Order Crotona Fellowship*, bebió notablemente —en su confección de los ritos wiccanos—, de la interpretación y adaptación que la *Golden Dawn* llevó a cabo de los elementos y prácticas masónicas como, por ejemplo, el sistema de grados, al que me referiré en el epígrafe 2.4.3.

#### 2.4.2. El ocultismo francés: Eliphas Lévi y la relación entre el Tarot y la Cábala

El mago ceremonial Eliphas Zahed Lévi (1810-1875), nacido Alphonse Louis Constant (ver fig. 14), no sólo es uno de los fundadores y figuras más influyentes del ocultismo francés, sino que fue el responsable indiscutible de relacionar, por primera vez, el arte del tarot<sup>64</sup> con algunos elementos de la

---

<sup>64</sup> El primero en otorgar al tarot una lectura mística —en el sentido de que las cartas *guardan* una suerte de conocimiento *gnóstico*—, fue el teólogo francés Antoine Court de Gébelin (1725-1784), autor del *Le Monde Primitif*, publicado entre 1775 y 1784, quien retrotrajo el origen del tarot al Antiguo Egipto. Fue, con todo, Jean-Baptiste Alliette (1738-1791) —quien se presentaba como “un cabalista filosófico que practica la astrología, la alquimia, la quiromancia y la cartonomanía”, siendo esto último un concepto de invención propia para describir el arte de contar la fortuna a través de las cartas (McIntosh, 2011, p. 50)—, el que popularizó el uso del tarot. En su libro *Manière de se récréer avec le Jeu de Cartes nommées* (1783), defendía que este juego de

tradición mística judía. Aunque empezó siendo sacerdote, dejó esta carrera por sus ideas políticas, así como por incumplir el voto de castidad, acabando por convertirse en mago y ocultista (Pearson, 2002b, p. 92). Gracias a su conocimiento del hebreo, Lévi pudo ahondar en el aprendizaje de la cábala, llevando a cabo, también, estudios sobre el gnosticismo y el misticismo cristiano. En su libro *La Clef des Grands Mysteres* (1859), Lévi proclamaba (2001a, pp. xii-xiii) la existencia de un alfabeto oculto y sagrado —representado por Salomón en 72 nombres, inscritos en una serie de talismanes denominados “llaves” o “clavículas<sup>65</sup>”—, el cual estaba formado por la combinación de números y símbolos y, cuya creación, los hebreos atribuían a Enoch, los egipcios a Thoth o a Hermes Trismegisto y los griegos a Palamedes<sup>66</sup>. De acuerdo con el propio Lévi (2001b, pp. 100-101), estas *llaves* conformaban la fórmula para descifrar la ciencia del universo. Es decir, quien lograra desentrañar la fórmula, tendría en sus manos el poder de comunicarse con los espíritus y de “dominar” todas las fuerzas naturales: “By the aid of these signs and by their infinite combinations [...] it is possible to arrive at the natural and mathematical revelation of all secrets of Nature, and [...] in this sense [...] communication is established with the whole hierarchy of intelligence” (2001b, pp. 101-102).

Lévi defendía que la clave para acceder a dicha fórmula se encontraba en la Cábala, a cuyo entendimiento sólo podría llegarse a través de los misterios representados en el tarot, el cual no era sino un instrumento para la adivinación. Es decir, Lévi creía no sólo que el libro *Séfer Yetzirah*, del que ya he hablado en el epígrafe 2.4.2., revelaba la filosofía de los “Treinta y dos Caminos de la Sabiduría”, encarnada en las diez *Sefirôt* y las veintidós letras cabalísticas, sino

---

cartas había sido compuesto 171 años después del Diluvio en Menfis por 17 magos, ayudados por Hermes Trismegisto, quienes conocían la baraja bajo el nombre de *Book of Thoth* (McIntosh, 2011, p. 51).

<sup>65</sup> Al contrario de la creencia general, en la Edad Media se practicaba y estudiaba la magia con cierta asiduidad. Ésta, entendida como un método para la obtención de poder, riqueza y placer a través del control de fuerzas sobrenaturales, solía describirse en multitud de grimorios, siendo el grimorio pseudo-epigráfico *La Clave de Salomón —Clavicula Salomonis—*, atribuido al rey Salomón y datado aproximadamente entre los siglos XIV y XV, uno de los más populares.

<sup>66</sup> Aquí es importante hacer hincapié en el hecho de que Lévi adapta y difunde en su obra materiales medievales del *Lemegeton Clavicula Solomonis*, donde ya se encuentra la serie de los 72 nombres.



que el tarot tenía un origen judío cuya utilización como juego de cartas se popularizó en el reinado de Carlos VII, quien “[...] in his childish condition, saw only the playthings of an infant in the artist's pictures [...]” (2001b, pp. 81-82).

En su obra *Doctrine et rituel de la haute magie* (1856), Lévi conectó las 22 cartas de los Arcanos Mayores<sup>67</sup> con las 22 letras del alfabeto hebreo<sup>68</sup>, y los cuatro palos con las cuatro letras del Tetragrámaton —YHWH—, relacionando las diez cartas numeradas de cada palo con las diez *Sefirôt* (McIntosh, 2011, p. 148). Por ejemplo, como señaló Westcott (1970, pp. 3-4) —uno de los fundadores principales de la *Golden Dawn*, como explicaré en posteriores epígrafes, y cuya deuda con Lévi está fuera de toda duda—, Lévi asemejaba la carta del *Mago* a la primera letra del alfabeto hebreo, *Aleph*, e interpretaba su *significado oculto* como la unidad del espíritu humano con la divinidad, o el hombre como reflejo de la misma.

Como ya dije al principio del epígrafe, Lévi fue el exponente más prolífero del ocultismo francés (McIntosh, 2011, p.73), siendo uno de los principales responsables del *revival* ocultista del siglo XX, pues, como escribe King (1989, p. 24), la importancia de Lévi reside en su defensa de la validez y antigüedad de la tradición mágica, en tanto proclamaba que la magia era la única religión universalmente válida. En su tratado *Dogme et Rituel de la Haute Magie* (1855), intentó crear un sistema mágico unificado de conocimiento ocultista, el cual fue adoptado por la *Golden Dawn*. En la introducción de este libro, Lévi lleva a cabo un análisis sobre la naturaleza de la magia y sobre lo que considera los “puntos

---

<sup>67</sup> Para saber más acerca de la historia del Tarot, ver: Zhuraw, R. (2010). *Tarot magick: The structure of belief*. Filadelfia: University of Pennsylvania; Farley, H. (2009). *Cultural History of Tarot: From Entertainment to Esotericism*. London: I.B.Tauris; Place, R. M. (2014). *The Tarot: History, Symbolism, and Divination*. London: Penguin Publishing Group; Auger, E. E. (2004). *Tarot and Other Meditation Decks: History, Theory, Aesthetics, Typology*. Jefferson: McFarland.

<sup>68</sup> Algunos ejemplos de la clave cabalística de Lévi (1896, p. 48) para descifrar el tarot, son los siguientes: 1. *Alef*- A Conscious, Active Cause in all we see; 2. *Bet*- And number proves the living unity; 3. *Gimel*. No bound hath He who doth the whole contain; 4. *Dalet*- But, all preceding, fills life's vast domain; 5. *He*- Sole worthy worship, He, the only Lord; 6. *Vav*- Doth His true doctrine to clean hearts accord; 7. *Zayin*- But since faith's works a single pontiff need; 8. *Chet*- One law have we, and at one altar plead; 9. *Tet*- Eternal God for aye their base upholds; 10. *Yod*- Heaven and man's day alike His rule enfolds; 11. *Kaf*- In mercy rich, in retribution strong; 12. *Khaf*- His people's King He will upraise ere long; 13. *Lamed*- The tomb gives entrance to the promised land, Death only ends; life's vistas still expand.

principales” de la filosofía ocultista. Aquí Lévi (1896, p. 6), repite su defensa de que dicha filosofía constituye un conocimiento secreto, representado por Moisés en el Árbol de la Vida, que confiere “poderes” sobre el equilibrio a quien lo llega a conocer:

“Hereinafter follow the powers and privileges of him who holds in his right hand the Clavicles of Solomon, and in his left the Branch of the Blossoming Almond. [...] ALEPH. – He beholds God face to face, without dying, and converses familiarly with the seven genii who command the entire celestial army. [...] BETH. – He is above all griefs and all fears. [...] GHIMEL. – He reigns with all heaven and is served by all hell. [...] DALETH. – He rules his own health and life and can influence equally those of others. [...] HE. – He can neither be surprised by misfortune nor overwhelmed by disasters, nor can he be conquered by his enemies. [...] VAU. – He knows the reason of the past, present and future. [...] ZAIN. – He possesses the secret of the resurrection of the dead and the key of immortality (1896, pp. 6-7).

Por último, es importante señalar que, como bien indica Drury (2009, pp. 24-26), los círculos ocultistas, concretamente la *Golden Dawn* y la *Fraternity of the Inner Light* de Dion Fortune, heredaron la creencia de Lévi de que las cartas del tarot, en especial los Arcanos Mayores, representaban un lenguaje simbólico y esotérico que servía para descifrar los elementos del Árbol de la Vida cabalístico. Es decir, para muchos ocultistas, el tarot encarnaba representaciones simbólicas de las ideas y verdades universales que contienen las *doctrinas secretas*. Unas doctrinas cuyo conocimiento se perpetuó, según A. E. Waite<sup>69</sup> (2008, Chapter 1, Part II) —uno de los miembros más destacados de la *Golden Dawn* y quien, junto a Pamerla Colman Smith, creó la baraja Rider-Waite, muy popular todavía en la actualidad—, a través de las prácticas de la alquimia, la cábala y los rituales masónicos. Esta idea de Waite es compartida por otros ocultistas como Cicero, por ejemplo, para quien el tarot no es sino una “ventana” a través de la que “explorar y comprender mejor la cábala”: “[...] the two systems fit together [...] one explains the other [...] The Tree of Life [...] a

---

<sup>69</sup> A.E. Waite fue el traductor de Eliphas Lévi al inglés, lo que, sin duda, es una muestra de su exposición y buen conocimiento de la obra del mismo. Waite se convirtió en el “principal portal de acceso” de la tradición de Lévi a todo el ocultismo anglosajón, desde Crowley hasta la Wicca.

system of perfect mathematics, symmetry, and beauty [...] The ten Sephiroth and the twenty-two paths which connect them are known together as the Thirty-Two Paths of Wisdom (1996, pp. 1-2). El uso del tarot, sobre todo como método de adivinación, se popularizó tanto entre los ocultistas que, el mismo Aleister Crowley, creó su propia baraja: el *Tarot de Thoth* —muy utilizada durante las ceremonias rituales de la *Ordo Templi Orientis*—, la cual se divide en cuatro palos de acuerdo con los cuatro elementos: “[...] the Ace of Wands [...] called the Root of the Forces of Fire [...] represent the first positive manifestation of the idea of Fire [...] the fiery force is found in the 9 [...] the foundation of the structure of the Tree of life” (1995, p. 34).

#### 2.4.3. *The Hermetic Order of the Golden Dawn* y el establecimiento del sistema mágico moderno

Durante la Inglaterra victoriana se experimentó un fuerte y renovado interés por el ocultismo y la práctica mágica, sobre todo, en los círculos intelectuales, que, sin duda alguna, continúa una tradición ya presente en el siglo XVIII. Como señala A. Butler (2011, p. 1), se popularizaron las reuniones para practicar espiritismo, llevar a cabo viajes astrales o desarrollar habilidades curativas. Sin embargo y, como apunta esta misma autora (2011, pp. 1-2), en dichos círculos existía una necesidad de experiencias radicales, que llevó a muchos de sus miembros a unirse a sociedades “mágicas” que, bajo la creencia de haber hallado el modo de descifrar el conocimiento *gnóstico* —oculto en las fuentes cabalísticas, herméticas y alquímicas—, que escondía la llave para la liberación del ser y el acceso a la naturaleza divina, buscaban la revelación y el crecimiento de la “verdadera esencia” humana. Dentro de estas sociedades, había una gran variedad. Algunas de ellas eran desconocidas para el público en general, pues, a la manera masónica, se regían por el mandato del secreto. Otras, como la *Theosophical Society*, eran bien conocidas en Inglaterra y estaban abiertas al público. En lo que se refiere a las sociedades ocultistas *per sé*, muchas de ellas ofrecían un lugar no sólo para estudiar la magia, sino también para practicarla. Entre todas éstas, la *Hermetic Order of the Golden*

*Dawn* (ver fig. 15) destacó por su importancia e influencia, ya que, de acuerdo con A. Butler (2011, p. 2), representó la sintetización y culminación de las tradiciones mágicas preexistentes, el cenit del ocultismo francés y británico, así como el inicio de un sistema mágico moderno que sigue perdurando en nuestros días.

La *Golden Dawn* fue establecida en 1888 por Samuel Liddell Mathers (1854–1918), Dr. William Wynn Westcott (1848–1925) y Dr. William Robert Woodman (1828–1891), tres antiguos miembros de la *Societas Rosicruciana in Anglia* (SRIA<sup>70</sup>), siendo la primera sociedad mágica que no sólo institucionalizó la enseñanza de la magia, sino que llegó a crear una escuela de magia propiamente dicha. Desde 1888 a 1901, multitud de interesados en este tipo de enseñanza y entrenamiento se iniciaron en la Orden a través de sus cinco templos: el Templo Isis-Urania de Londres (1888), el Templo de Osiris en Weston-super-Mare (1888), el Templo de Horus en Bradford (1893), el Templo de Amen-Ra de Edimburgo (1893) y el Templo de Ahathoor de París (1894) (A. Butler, 2011, pp. 2-3). La existencia de todos estos templos siguió a la publicación del siguiente documento, que establece el propósito y la naturaleza de la nueva sociedad:

For the purpose of the study of Occult Science, and the further investigation of the Mysteries of Life and Death, and our Environment, permission has been granted by the Secret Chiefs of the R.C. to certain Fratres learned in the Occult Sciences, (and who are also members of the Soc. Ros. in Ang.) to work the Esoteric Order of the G.D. in the Outer; to hold meetings thereof for Study and to initiate any approved person *Male* or *Female*, who will enter into an Undertaking to maintain strict secrecy regarding all that concerns it. Belief in One God necessary. No other restrictions.

N.B. This Order is *not* established for the benefit of those who desire only a superficial knowledge of Occult Science.

*Preliminary Pledge to be signed by Intending Candidate*

---

<sup>70</sup> Una hermandad masónico-rosicruciana formada en Inglaterra en 1865, que parecía tener una relación distante con la organización rosacruz alemana *Fratres of the Golden and Rosy Cross* de finales del siglo XVIII (King, 1989, p. 28), y cuyo fundador, Robert Wentworth Little, se inspiró ampliamente en el sistema de grados empleado por la *Rosicrucian Society in Scotia* (Gilbert, 1987, p. 105).

I the undersigned do hereby solemnly pledge myself:

(1) That I am above the age 21 years.

(2) That I join this Order of my own free will and accord.

(3) To keep secret this Order, its Name, its Members, and its Proceedings, from every person outside its pale; and even from Initiates unless in actual possession of the Pass-Word for the time being. I further promise to keep secret any information relative to this Order which may become known to me before my admission; and I also pledge myself to divulge nothing whatsoever to the outside World concerning this Order in case either of my Resignation, Demission, or Expulsion therefrom.

(4) I undertake to prosecute with zeal the study of the Occult Sciences.

(5) If accepted as a Candidate, I undertake to persevere through the Ceremony of my Admission (Gilbert, 1997, pp. 21-22).

De acuerdo con Drury (2009, p. 31), hay tres puntos que destacan en este documento:

a) la referencia a los “Jefes Secretos”. Si bien esto fue causa de disputa a lo largo de los años en los que la Orden estuvo vigente, desde el inicio de la misma se afirmaba que estos seres proveían la autoridad espiritual a la sociedad. Según Howe (1978, p. 7), es muy probable que la idea de estos “jefes” surgiera de los misteriosos e invisibles *Mahatmas* de Blavatsky, a los que me referiré más adelante;

b) la admisión de hombres y mujeres entre las líneas de la Orden. Un rasgo que, sin duda alguna, la diferenciaba de las sociedades masónicas de la época, predominantemente masculinas;

c) el requisito de la creencia en un *único Dios*. En textos posteriores de la *Golden Dawn* se especifica que la religión “predilecta” debía ser el cristianismo, teniendo los candidatos que mostrar cierto interés en la misma: “Belief in a Supreme Being, or Beings, is indispensable. In addition, the Candidate, if not a Christian, should be at least prepared to take an interest in Christian symbolism” (Gilbert, 1997, p. 23). No obstante, tal y como señala Gilbert (1997, p. 23), el cristianismo de los miembros de la *Golden Dawn* se alejaba bastante de la corriente tradicional y ortodoxa cristiana. La forma de cristianismo que adoptaron

los miembros de esta sociedad, heredera del simbolismo del renacimiento espiritual de Rosenkreutz, así como las imágenes arquetípicas que asociaban con las esferas del Árbol de la Vida cabalístico, difícilmente serían aceptadas por los cristianos “al uso”.

Al principio, las prácticas de la *Golden Dawn* se rigieron por lo que marcaba un código manuscrito, supuestamente hallado por Wynn Westcott (ver fig. 16), quien defendía, no sólo la autenticidad del documento, sino su pertenencia a *Fräulein Sprengel*<sup>71</sup>, un importante miembro de los Rosacruces que vivía en Alemania. Al parecer, Sprengel autorizó a Westcott la fundación de una rama inglesa, *Die Goldene Dämmerung —The Golden Dawn—*, de la Orden alemana (Howe, 1978, p. 1). Westcott tenía un notable interés en la filosofía cabalística, el hermetismo, la alquimia y los escritos rosacruces. Amigo de Madame Blavatsky y Anna Kingsford, estableció conexiones entre la *Golden Dawn* y las sociedades que ambas lideraban: la *Theosophical Society* y la *London Hermetic Society*, respectivamente. Asimismo, llevó a cabo la traducción al inglés tanto del *Chaldean Oracles of Zoroaster*, como del libro cabalístico *Sefer Yetsirah*, o *Libro de la Creación*, del que he hablado en el epígrafe de la Cábala (A. Butler, 2011, p. 4; King, 1989, p. 47). La autenticidad del manuscrito fue puesta en cuestión ya en época de la *Golden Dawn*, cuando A. E. Waite, miembro destacado de la Orden, empezó a sospechar que el manuscrito era de más reciente creación de la que se había atribuido. El historiador de la *Golden Dawn* Ellic Howe coincide con Waite. De acuerdo con este autor (1978, pp. 5-7), las supuestas cartas intercambiadas entre Sprengel y Westcott fueron escritas por un anglófono, siendo prueba de ello toda una serie de errores ortográficos y gramaticales, así como de anglicismos, que se pueden observar en los documentos “alemanes” y que ningún germano-hablante habría podido llevar a cabo. Según Howe (1978, p. 7), lo más probable es que Westcott no sólo falsificara el manuscrito, sino que se inventara la figura de *Fräulein Sprengel*, con el fin de otorgar a la *Golden Dawn* una autoridad y un prestigio que sólo le

---

<sup>71</sup> La imagen de una mujer “fundadora” recuerda a la figura de la iniciadora de Gardner, la “Vieja Dorothy”.

concedería el proceder de una orden más antigua. Con todo, aunque fue Westcott quien concibió la idea de la orden y la proveyó de una supuesta historia y una tradición, fue realmente Mathers quien cimentó todo el sistema mágico, así como el aparato ritual y ceremonial de la sociedad. De acuerdo con King (1989, pp. 48-51), Mathers (ver fig. 17) se inició desde muy joven en el estudio del ocultismo, el cual combinó con un amplio conocimiento en historia, estrategia y tácticas militares. Se hizo masón y fue el responsable de la traducción del latín de la obra de Knorr von Rosenroth *Kabbalah Denudata*, así como de la traducción inglesa de la *Clavis Salomonis*. Al igual que Westcott, Mathers tenía un vasto conocimiento en materia de teosofía y hermetismo.

Según King (1989, pp. 54-56), el sistema mágico-ceremonial de la *Golden Dawn* se asienta en una serie de preceptos teóricos que se han ido generalizando a lo largo de la historia de la magia occidental, encontrando eco en la práctica mágica wiccana, entre otras, como explicaré en el capítulo 7:

a) la visión de la magia como “la ciencia y el arte de generar cambios de manera consciente”;

b) la creencia en un sistema de correspondencias entre el universo como un todo (macrocosmos) y el ser humano individual (microcosmos). De esta forma, todo lo que existe en el cosmos, existe también en el hombre. Relacionada con esta doctrina del macrocosmos y el microcosmos, se encuentra la creencia en un sistema de correspondencias, con arreglo al que se afirma la existencia de una relación definida entre los colores, las formas o los números, y los elementos espirituales que conforman el universo<sup>72</sup>. Como señaló Colquhoun (1975, pp. 104-105), Mathers y Westcott empezaron a compilar una lista de correspondencias mágicas, conocida como *The Book of Correspondences*, durante la década de 1890. Aleister Crowley, quien fue miembro de la Orden durante los últimos años de existencia de la misma, fue el responsable de completarla. Bajo el nombre de *Liber 777*, Crowley añadió unas columnas más, introducción y conclusiones, publicando la obra como propia en 1909. En los

---

<sup>72</sup> Una creencia que no es sino una sistematización de lo que ya se encuentra en el imaginario esotérico renacentista, así como en algunos grimorios medievales.

listados de Crowley<sup>73</sup> (A. Crowley, 1973b, pp. 1-33), se incluyen: deidades egipcias, romanas y griegas, astrología occidental, nombres de plantas, piedras preciosas y de las doce tribus de Israel, perfumes, alfabetos variados, símbolos cabalísticos y zodiacales, las *Sefirôt* del Árbol de la Vida, etc.;

c) la creencia de que una voluntad bien entrenada puede ser capaz de cualquier cosa. Todos los elementos que conforman la ceremonia de la praxis ritual —luces, colores, círculos, triángulos, dagas, cetros, etc.—, no son sino instrumentos para que el mago concentre su voluntad en la condensación de pura energía. En este sentido los magos de la *Golden Dawn* fueron pioneros. Hay que entender buena parte de su narrativa, así como todo el aparato simbólico y la imagería mítica que la rodea, como un gran arquetipo elaborado con el fin de ayudar al mago a alcanzar unos niveles de consciencia tales que le permitan la consecución del propio desarrollo y conocimiento. Por ejemplo, los miembros de la *Golden Dawn* veían el Árbol de la Vida como el símbolo de su propio reino interior, la llave para desplegar todas sus potencialidades al máximo. Para lograr este cometido, se “transformaban” en sus divinidades. Es decir, a través de complejos rituales de visualización, meditación y trance, los magos llevaban a cabo un ejercicio de identificación y *transferencia* de su psique con la imagen mitológica y arquetípica de la deidad: “Now he, as a man, cannot pray to God to cause them, for the Gods are but names for the forces of Nature themselves” (A. Crowley, 1973, p. 238). En otras palabras, el ser humano participa, por tanto, de la naturaleza divina y sólo encarnándola puede llegar a la pura esencia divina: “The true God is man. In man are all things hidden. Of these the Gods, Nature, Time, all the powers of the universe are rebellious slaves. It is these that men must fight and conquer [...]” (A. Crowley, 1973, pp. 264-265).

Sin duda, esta visión arquetípica de los dioses, así como el ritual de *personificación* de la divinidad, se repite también en la Wicca donde, en buena parte de los ritos, el Sumo Sacerdote y la Suma Sacerdotisa invocan en su

---

<sup>73</sup> Estos listados se han hecho muy populares entre los wiccanos, no sólo estando presentes en prácticamente todos los *Libros de Sombras*, sino encontrándose, también, en la base de la magia simpática que éstos practican, y que trataré en el capítulo 7.



persona las figuras del Dios y la Gran Diosa, respectivamente. En la Wicca Diánica, por ejemplo, el reconocimiento de la Diosa interior, ayuda al empoderamiento personal de la mujer. La percepción “utilitarista” de la divinidad que tenían los magos de la *Golden Dawn* daba la vuelta a la tradicional relación con las deidades que se tiene en las religiones monoteístas. Una percepción que recuerda a la que se daba en la mayoría de las religiones indoeuropeas, donde los dioses eran entendidos como tales siempre y cuando los seres humanos les rindieran culto<sup>74</sup>. Sin necesidad de retrotraerse tan atrás, el mismo Eliphas Lévi ya señaló en su *Key of the Mysteries*, que el conocimiento de la palabra, del nombre “real<sup>75</sup>”, daba al mago un gran poder: “[...] all magic is in a word, and that word pronounced Kabbalistically is stronger than all the powers of Heaven, Earth and Hell. With the name of *Yod, He, Vau, He*, one commands Nature [...]” (2001a, p. 174). En definitiva, la *Golden Dawn* confeccionó todo un sistema de ceremonias centrado en técnicas concretas para el desarrollo de la conciencia espiritual y el crecimiento personal que incluyen: simbología, imágenes míticas, invocaciones, procedimientos rituales, adornos, etc., todos los cuales estaban diseñados para concentrar la imaginación y la voluntad del mago. Haciendo uso de las palabras del ocultista y miembro de la organización *Stella Matutina*, Regardie, la magia de la *Golden Dawn* —y en este sentido, también la wiccana—, basa su praxis en un proceso que “se organiza de modo que resulte en la euforia deliberada de la Voluntad y la exaltación de la Imaginación, siendo el objetivo la purificación de la personalidad y la consecución de un estado espiritual de conciencia, en el que el ego entra en una unión con su propio Ser Superior” (1972, p. 106).

Por último, teniendo en cuenta los postulados y la praxis mágica que

---

<sup>74</sup> Si se toman los conjuros de atadura griegos como ejemplo de dicha afirmación, se puede observar que en ellos el *conjurador* suele “ordenar” y “amenazar” a la deidad con el fin de que se doblegarla a su voluntad. Algunos ejemplos de estos conjuros se pueden encontrar en: Dieter-Betz, H. (1986). *The Greek Magical Papyri in translation including the Demotic Spells*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

<sup>75</sup> La importancia del nombre, así como la creencia en el poder del mismo, sobre todo el poder de control, se haya presente también en el sistema mágico wiccano y, especialmente, en su código ético, del cual hablaré en el capítulo 7 con más detalle.

llevaban a cabo los miembros de la *Golden Dawn*, se pueden entender los grados rituales, los cuales fueron también una influencia notable para los sistemas mágicos contemporáneos. De acuerdo con King (1970, pp. 57-58), Westcott y Mathers, como masones que eran, gustaban de la idea de los grados rituales. Por ello, los grados de la *Hermetic Order of the Golden Dawn*, repartidos en tres órdenes, estaban formulados de forma que se alineaban simbólicamente con las *Sefirôt* del Árbol de la Vida cabalístico (King, 1989, p. 56). De esta manera, los grados se distribuían por el Árbol de la Vida desde Malkuth hasta Kether. Cada grado era conocido por un nombre y dos números, haciendo referencia el primero de los cuales a la jerarquía o la progresión social dentro de la orden —por ejemplo, el 0 para el Neófito—, y el segundo al número de la esfera asociada a cada grado. Así, el grado de Zelator era, por ejemplo,  $1^\circ = 10^\circ$ , ya que era el primer grado correspondiente a la membresía y estaba asociado a Malkuth, la décima esfera del Árbol de la Vida. Theoricus, el segundo grado, estaba asociado a Yesod, la novena esfera, siendo, entonces, el  $2^\circ = 9^\circ$ . Este patrón se repetía a lo largo de todos los grados. Asimismo, cada uno de los cuatro grados que seguían al del Neófito se asociaba con uno de los cuatro elementos —tierra, aire, fuego, agua—, a medida que iba progresando. Una vez que el miembro de la *Golden Dawn* se convertía en Adeptus Minus, dichos elementos se purificaban simbólicamente en la propia persona del iniciado.

Para pasar de un grado a otro, todos los miembros debían llevar a cabo una ceremonia de iniciación. No obstante, la información sobre dichas ceremonias, así como sobre los distintos grados, sólo era accesible de manera gradual una vez se había accedido a la membresía. Tanto las ceremonias iniciáticas, como los grados en sí mismos y la simbología a ellos ligada, eran también de naturaleza progresiva.

El patrón que se seguía en todas las ceremonias iniciáticas de la *Golden Dawn* —decoradas con simbología cabalística y del Árbol de la Vida (ver fig. 18)—, era siempre el mismo: los iniciados, vestidos con una túnica o similar y con los ojos vendados, eran conducidos a una suerte de antecámara. Durante todo el ritual, el iniciado era conducido y apoyado por un guía. En la sala, los

oficiales del ritual, ataviados con los accesorios específicos para su función y que responden al simbolismo de la orden —una vara, una espada, etc.—, llevaban a cabo sus discursos y acciones para con el iniciado. Parte de estos ritos consistía en una serie de preguntas que el iniciado debía contestar de forma específica, o en acciones simbólicas que el iniciado había de realizar, como, por ejemplo, arrodillarse o sostener objetos. Tras todas las acciones e interacciones, se le quitaba la venda al iniciado y se le ordenaba jurar y guardar silencio sobre todo lo que había acontecido durante la iniciación. Una vez finalizada la ceremonia, se le comunicaban al iniciado todas las contraseñas y signos de reconocimiento de su rango/grado, así como se le explicaba el simbolismo de los elementos y las acciones hechas durante el ritual (J. Bell, 2017)<sup>76</sup>.

#### 2.4.4. Aleister Crowley: Thelemic magick y la Ordo Templi Orientis

¿Por dónde comenzar a hablar de Aleister Crowley (ver fig. 19)? Crowley (1875-1947) es, en sí mismo, la personificación de un mito. Una auténtica leyenda del ocultismo, entre otras muchas cosas. Podría decirse que cada faceta de su vida —espía, revolucionario espiritual, explorador, maestro ocultista—, constituye un tema propicio para una investigación en profundidad, siendo, lo mejor de todo esto, el hecho de que él era consciente de estar viviendo y creando un mito<sup>77</sup>. Para quien lo admiraba, era una fuente inmensurable de sabiduría, mientras que para quien lo despreciaba, personificaba el mismo mal, era un infame traidor, un adorador del Diablo y un subversivo auto-reconocido.

En el imaginario popular Crowley se dibuja como una figura de excesos y transgresiones, así como el precursor del Satanismo. Uno de sus principales

---

<sup>76</sup> En castellano existe una edición completa de los rituales de la orden de la *Golden Dawn*: Regardie, I. (1986). *La Aurora Dorada: un compendio de las enseñanzas, ritos y ceremonias de la Orden de la Aurora Dorada*. Madrid: Luis Cárcamo.

<sup>77</sup> En una carta a Sascha Germer, miembro de la *Ordo Templi Orientis*, escrita el 31 de mayo de 1943, Crowley afirmaba lo siguiente: "Everything [...] is all part of the plan [...] all the ostracism and persecution which has been my lot for so many years appears to me as part of the necessary condition for the historical view of me in times to come" (citado por Churton, 2011, p. 1).

biógrafos, Tobias Churton, escribe de él (2011, p. 4): “New Ageism, witchcraft, hippies, paganism, sex, drugs and rock’n’roll: it’s all his fault”. En cierta medida, todo ello es cierto. Lejos de preocuparse por “encajar” y por respetar el código moral impuesto por la sociedad de su tiempo, por no hablar de seguir el canon religioso, Crowley se obsesionó con la auto-liberación y la auto-realización. Su propia práctica ocultista, que puede describirse como una suerte de “monstruo de Frankenstein” en el que se mezclan e intercalan elementos de la tradición esotérica occidental —magia ceremonial, astrología, cábala, tarot—, con la espiritualidad oriental —yoga, budismo, tantra—, siendo su legado la prueba de que fue, de hecho, un gran sincretista religioso (Bogdan y Starr, 2012, p. 3), no es sino un medio para un fin: la búsqueda del Ser<sup>78</sup>. Una búsqueda, cuya consecución sólo veía viable a través de la experimentación personal y el potenciamiento de la mente humana mediante el conocimiento y la práctica. Llevado por este mismo principio, Crowley no sólo experimentó abiertamente con una variedad nada desdeñable de técnicas sexuales, drogas y métodos para expandir la mente, sino que practicó yoga, hizo montañismo y se interesó por el budismo.

Crowley, cuyo verdadero nombre era Edward Alexander, nació en el seno de una familia cuáquera de clase media-alta, cuyo estilo de vida parecía caracterizarse por la restricción y una educación bíblica rigurosa (Churton, 2011, pp. 12-22), de la que pronto se rebeló. Sin embargo, a pesar de su reacción contra la fe fundamentalista de su familia y de su crítica contra las religiones organizadas, Crowley siempre mostró una clara preocupación por las necesidades religiosas y espirituales de los seres humanos (Churton, 2011, p. 9). Una preocupación que lo llevó a buscar aquellas *verdades* religiosas que podían justificarse en términos de ciencia y filosofía. De hecho, podría decirse que aquí se apoya una de sus mayores aportaciones al Esoterismo Occidental: el intento de legitimar una percepción esencialmente religiosa de la realidad a

---

<sup>78</sup> Este sincretismo tan característico del pensamiento de Crowley será uno de los elementos más importantes que heredarán los wiccanos —así como otros sistemas mágicos contemporáneos como la Magia del Caos—, siendo, asimismo, uno de los rasgos más importantes en la definición de la identidad wiccana.

través del escepticismo filosófico y el empirismo (Bogdan & Starr, 2012, p. 4). La importancia que concedía al elemento empírico llevó a Crowley a defender, incluso, que su *magick* no sólo era un tipo de ciencia exacta que se basaba en leyes específicas y técnicas experimentales, sino que buscaba, en esencial, el conocimiento “correcto” del potencial del yo individual (Urban, 2012, p. 340):

Magick is the Science of understanding oneself and one's conditions. It is the Art of applying that understanding in action. (Illustration: A golf club is intended to move a special ball in a special way in special circumstances. A Niblick should rarely be used on the tee, or a Brassie under the bank of a bunker. But also, the use of any club demands skill and experience) (A. Crowley, 1973, p. 137).

En el pensamiento de Crowley, la magia es una forma de definir el propio pensamiento y entendía la misma de dos formas complementarias, que se encuentran inequívocamente en sistemas mágicos contemporáneos como el wiccano o el de la Magia del Caos, por ejemplo: a) la magia es una técnica, caracterizada por su naturaleza pragmática, para la consecución de objetivos específicos; y b) la magia es el medio para lograr lo que Crowley entendía como el objetivo “supremo” del hombre: la realización espiritual. En este caso la magia pierde su carácter instrumental y se convierte en una praxis y una cosmovisión que abarcan todos los aspectos de la vida del individuo.

Esto último es importante, pues muestra hasta qué punto Crowley, junto a Fortune y Blavatsky —de quienes hablaré en los siguientes capítulos—, ha sido una de las figuras que más contribuciones hizo, no sólo a la tradición esotérica occidental, sino también a los sistemas mágicos actuales y a las espiritualidades alternativas. Además de los aportes de Crowley ya mencionados, destacan también (Churton, 2011, pp. 7-8): a) la unificación sistemática de la espiritualidad oriental con la tradición esotérica occidental, siguiendo los pasos de Blavatsky; b) la fusión de la práctica mística con la ciencia y la psicología. Crowley defendía que tanto la ciencia, como la religión, habían fallado a la hora de proporcionar respuestas a las preguntas *perennes* del ser humano, por lo que sólo se podía llegar a conocer la verdad uniendo la epistemología de las tres. “The Method of

Science; the Aim of Religion” era, de hecho, el lema de su revista ocultista *The Equinox* (Bogdan, 2012, p. 93; Bogdan y Starr, 2012, p. 4; Churton, 2011, p. 8); y c) la introducción de la noción *pionera* de la liberación del ser humano a través de la práctica sexual.

De acuerdo con Pasi (2006, p. 281), Crowley tuvo sus primeros encuentros con el mundo del Ocultismo y la espiritualidad durante sus años universitarios —en 1895 había entrado en el Trinity College de Cambridge—. Si bien no finalizó sus estudios, fue iniciado en la *Hermetic Order of the Golden Dawn* en 1898, lo que sin duda alguna marcó el devenir de su “carrera profesional”. Dentro del marco de la orden, por cuyo sistema escaló con bastante rapidez, entabló amistad con Allan Bennett (1872-1923), quien no sólo le enseñó los rudimentos básicos de la magia ceremonial y le inició al budismo, sino que también le introdujo en la experimentación con las drogas, la magia y la alquimia: “Much magick was simply getting the chemistry right; “angels” and “demons” could represent the “consciousness” behind chemical formulae, working by natural, if unknown, law. Crowley took the tip: drugs could be an aid to magick, [...]” (Churton, 2011, p. 49).

Tras su salida de la *Golden Dawn*, Crowley se dedicó a viajar por el mundo. En 1904 se encontraba en el Cairo y fue a través de las supuestas habilidades de médium de su esposa, Rose Kelly, que Crowley entró en contacto con Aiwass —una misteriosa “inteligencia humana” a quien Crowley indentificó como su Ángel Guardián personal—, que le reveló el texto de *Book of the Law*, también conocido como *Liber Al vel Legis*, el cual sería el documento central de su nueva religión: Thelema (Pasi, 2006, p. 282; Pearson, 2002b, p. 28). Como señalé con anterioridad, Crowley llevó a cabo un intento de modernización de la práctica de la magia a través de la psicología. Percibía las entidades sobrenaturales —divinidades, demonios, etc.—, como parte de la psique humana, y entendía la invocación de las mismas, especialmente las divinas, como una herramienta para la experiencia mística en la que el mago se une a Dios (Pasi, 2012, pp. 72-75): “[...] the magician identifies himself with the Deity invoked. To *invoke* is to *call in*, just as to *evoke* is to *call forth* [...] In invocation,

the macrocosm floods the consciousness. In evocation, the magician, having become the macrocosm, creates a microcosm” (A. Crowley, 1973, p. 154). Esta idea, relativa a la relación entre el hombre y la divinidad, especialmente en contexto ritual, se encuentra también en la Wicca, siendo, como explicaré en capítulos posteriores, uno de sus rasgos más distintivos. No obstante, en lo que respecta a Aiwass, lejos de percibirla como una manifestación de su propia psique, Crowley la definía como una dimensión metafísica independiente de su personalidad individual. Es decir, desde su punto de vista, era una entidad que pertenecía al reino de la realidad espiritual y, al ser quien le reveló la nueva religión, era la prueba de que Crowley era el profeta de dicha religión: “[...] he was [...] perceiving himself as fully invested in his role of prophet and messiah. Crowley the man was [...] replaced by the Beast 666, the Logos of the Aon. Everything was [...] reinterpreted and subsumed within the framework of the new religion” (Pasi, 2012, p. 74).

Hacia 1910, Crowley conoció al masón alemán, antiguo teosofista y ocultista Theodor Reuss (1855-1923), quien buscaba fundar una nueva orden basada en la enseñanza y la práctica de la magia sexual: la *Ordo Templi Orientis*. La iniciación de Crowley en la misma hacia 1912 fue, de hecho, su primer contacto con este tipo de magia. Crowley utilizó la O.T.O. en parte como plataforma para dar publicidad a su propia religión Thelema. Crowley desarrolló multitud de rituales para la O.T.O. y perfeccionó su sistema de jerarquías. Entre los ritos que elaboró para la orden sin duda alguna destaca su principal ritual: la *Gnostic Mass* —un rito que recuerda, sin duda alguna, al *Great Rite* de Gardner—, la cual tiene un cierto paralelo a la misa católico-romana. El simbolismo de dicha misa, que finaliza con la consumición de vino y pasteles, es altamente sexual, si bien no hay relación sexual *per sé*. De acuerdo con Urban (2006, p. 121), los protagonistas de la misa son un sacerdote y una sacerdotisa. El sacerdote debe “desgarrar” el velo sagrado con su “lanza”, mientras que la sacerdotisa ha de despojarse de su túnica con el fin de personificar la desnudez del principio divino femenino. Durante la ceremonia de “apertura del velo”, la sacerdotisa lleva a cabo una *performance* y una proclamación en la que llega al

paroxismo emocional y al éxtasis:

“I love you! I yearn to you! Pale or purple, veiled or voluptuous, I who am all pleasure and purple, and drunkenness of the innermost sense, desire you. Put on the wings and arouse the coiled splendour within you: come unto me! To me! To me! Sing the rapturous love-song unto me! Burn to me perfumes! Wear to me jewels! Drink to me, for I love you! I love you” (citado en Urban, 2006, p. 121).

En 1920, Crowley se instaló en Cefalú, Sicilia, y estableció una suerte de comunidad, la “Abadía de Thelema”. En esta época, muy productiva a nivel de escritura, Crowley publicó *The Diary of a Drug Fiend* (1922), *The Confessions* (1929) y *Book Four* (1929) —publicado como *Magick in Theory and Practice* en 1930—, cuyo objetivo era que fuera su obra *magna* sobre magia. (Pasi, 2006, p. 283). Dicha comunidad se regía bajo la norma “do what you Will”, y se dibujaba como una comunidad utópica en la que todos los deseos e impulsos eran satisfechos a través de la experimentación con sexo, drogas y excesos físicos (Urban, 2006, p. 118).

De acuerdo con el propio Crowley, la “recepción” del *Book of Law* marcaba un hito en la historia de la humanidad (Bogdan, 2012, p. 89). Como ya se ha dicho con anterioridad, este libro se convirtió en la “Biblia” de la comunidad de Thelema. El libro, un poema en prosa redactado en tres capítulos, anuncia la llegada del tercer eón, el de Horus —el primer eón era el de la diosa Isis y estaba centrado en el matriarcado y el culto a la Gran Diosa; mientras que el segundo era el de Osiris, el cual se caracterizaba por el auge de las religiones patriarcales y monoteístas—, y se centra en la idea no sólo de que el ser humano debe auto-realizarse por completo, sino que cada individuo es único. Ambas ideas estaban encapsuladas en el dicho “every man and woman is a star”:

The Hierarchy of the Egyptians gives us this genealogy: Isis, Osiris, Horus. Now the “pagan” period is that of Isis; a pastoral, natural period of simple magic. Next with Buddha, Christ, and others there came in the Equinox of Osiris; when sorrow and death were the principal objects of man’s thought, and his magical formula is that of sacrifice. Now, with Mohammed perhaps as its forerunner, comes in the Equinox of Horus, the young child who



risers strong and conquering (with his twin Harpocrates) to avenge Osiris, and bring on the age of strength and splendour. His formula is not yet fully understood. Following him will arise the Equinox of Ma, the Goddess of Justice, it may be a hundred or ten thousand years from now; for the Computation of Time is not here as There (Bogdan, 2012, p. 90).

Por último, como se afirmó en el capítulo 2, Crowley fue una de las figuras individuales e identificables más importantes de las que influyeron en la Wicca. El propio Gardner llegó a entrevistarse con el mismo Crowley hacia 1947, y sus trabajos sin duda marcaron una de las líneas principales en las que se guió para elaborar sus ideas y rituales. Con todo, y según Hutton (2012, p. 303), aunque al principio la Wicca se basaba en gran medida en la obra de Crowley, en esencia se trata de una tradición con una entidad propia, que difiere de la que Gardner intentó describir y establecer.

### **3. Lo oriental y las importaciones “exóticas” en la práctica mágica del esoterismo occidental**

A lo largo del presente bloque se ha ido estableciendo la tradición esotérica occidental como la base y fuente de influencia cardinal sobre la que las religiones neo-paganas, y sobre todo la Wicca, principal objeto de estudio de este trabajo, se han construido. Los movimientos que conforman dicha tradición se caracterizan por la búsqueda de la *gnosis* en su doble sentido: a) la salvación última del alma, su liberación de las barreras y limitaciones físicas y/o terrenales; y b) el conocimiento esotérico y trascendental que permite a quien lo persigue, conseguir la “llave” para el pleno auto-conocimiento, el crecimiento individual y el empoderamiento personal. En esta búsqueda, la tendencia al eclecticismo es la norma, heredada, sin duda alguna, por los propios wiccanos, y, sobre todo aquellas corrientes enmarcadas en los sistemas mágico-prácticos modernos, como los ya mencionados rosacruces o la *Golden Dawn*, abrieron su mente a tradiciones fuera del mundo occidental y de la cultura clásica, con el fin de encontrar nuevas formas y caminos de lograr la *gnosis* referida. Es aquí donde entran en juego la *egiptomanía* y el *orientalismo* protagonistas de este capítulo.

Pero ¿Qué significan estos dos últimos conceptos? El primero surgió a

partir del siglo XVIII para describir la *fascinación intensa* por todo lo que tiene relación con el Antiguo Egipto —especialmente el Egipto faraónico<sup>79</sup>—, que se desarrolló en Occidente tras la invasión francesa del país en 1798, la publicación del monográfico *Description de l’Égypte* —escrito por los académicos que acompañaron a los soldados en dicha invasión—, y la importación que británicos y franceses llevaban a cabo de objetos y elementos arquitectónicos egipcios (Haikal, 2013, p. 2336). No obstante, la definición del término ha ido evolucionando y ahora dicho sentimiento de fascinación se encuadra bajo el concepto de *egiptofilia*. En la actualidad, y en esencia, la egiptomanía hace referencia a un aspecto de la historia del arte que a menudo modifica elementos y formas egipcias, proveyendo nuevos significados simbólicos a los mismos nunca inherentes en los originales (Lupton, 2013, p. 2340). En lo que respecta al orientalismo, este es un término confeccionado a partir del trabajo de Edward W. Said (1979), que alude a una actitud hacia “el Oriente” por parte del “Occidente” autodefinido, que puede o no corresponder con la realidad de la región en cuestión. En otras palabras, “el Oriente” es una invención plenamente europea que se caracteriza por jugar un papel crucial en el imaginario occidental no sólo como el lugar caracterizado por su romanticismo y exotismo, sino también como el elemento que ayuda a definir Europa a través del contraste de imágenes, ideas y experiencias: “Orientalism expresses and represents that part

---

<sup>79</sup> De acuerdo con Colla (2007), el descubrimiento de la tumba de Tutankamón por Howard Carter en 1922, marcó un antes y un después no sólo en la forma en la que los europeos percibían y se relacionaban con el Egipto colonial, sino también en la manera en la que los propios egipcios conectaban con su identidad cultural y nacional:

If there was a single event that pushed the largely scholarly interest in the Pharaonic past and its artifacts into the forefront of the mainstream political and expressive cultures of modern Egypt, it was this [...] Moreover, the Pharaonist vision of the past converged in many places with the central ideas and slogans of the national liberation movement (p. 177).

Asimismo, el descubrimiento de esta tumba ilustra a la perfección como la relación entre la literatura “egiptomaniaca” y la “científica” de la egiptología fue dinámica y bidireccional. Es decir, como señala Colla (2007), a medida que el hallazgo de Carter empezó a ser protagonista en la prensa, nacional y extranjera, las representaciones que en la misma iban saliendo de la tumba impactaron en el propio desarrollo y conducción de la excavación en sí: [...] the story of the discovery of King Tutankhamen’s tomb never really began with inchoate original things that were turned into artifacts of a pure science and subsequently transmogrified, by cultural processes, into derivative so-called representations (p. 180).

culturally and even ideologically as a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imagery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles” (Said, 1979, pp. 1-2).

En ambos casos, Egipto y “Oriente” —especialmente la India—, fueron percibidos en Occidente como una fuente de inspiración, hasta el punto que la apropiación, la adopción y la adaptación de elementos propios de ambas culturas por las sociedades occidentales, empezaron a ser un habitual, quedando reflejados éstos en la arquitectura —la egiptomanía, por ejemplo, se plasmó en el estilo conocido como el *Egyptian Revival* o *Nile Style*, desarrollado en Europa y América entre 1810 y 1860—, la música, la literatura o el teatro. Asimismo, y más importante para el plano de lo esotérico como señalaré con posterioridad, ambas regiones fueron perfiladas en el imaginario occidental como la “cuna” o el “depósito” de un conocimiento primordial. Una idea esta última que, como señala Faivre (2006b, p. 328), se aplicó especialmente durante el Renacimiento y el siglo XVII, cuando el “Oriente” y el “Lejano Oriente”, más concretamente, eran tan poco conocidos que a menudo Asia era sinónimo de Egipto. Era en este Egipto, en su cultura, donde las sociedades esotéricas europeas anteriores a la aparición de la Sociedad Teosófica, creían que estaba imbuida dicha *philosophia perennis*. Una creencia que se manifestó en dos postulados que se popularizaron también en la práctica ocultista victoriana: “Egyptomania tapped into Victorian beliefs in mysticism and the occult, presenting a ‘deeper reality’ to life in the modern world that resonated with archaeology’s epistemological focus on traces of the past within the present” (Fryxell, 2017, p. 517):

- Los jeroglíficos, pirámides, etc., encierran una simbología “oculta” de naturaleza gnóstica, iniciática y/o soteriológica.
- Las grandes figuras del misticismo occidental como Moisés y Hermes Trismegisto, personaje principal de la literatura hermética —tratada en el segundo capítulo—, fueron iniciados en Egipto.

En cuanto al “Oriente” propiamente dicho, tanto su relación con

Occidente, como la percepción que los occidentales tenían del mismo, venían muy de la mano de la curiosidad que despertaban las tradiciones religiosas orientales en la literatura y el mundo académico. Como indica Godwin (2006, p. 907), tres eventos llevaron a cabo la transición entre dicha curiosidad a la admiración que la cultura oriental tendrá en ciertos círculos sociales: a) las “conferencias-puente” de Rammohun Roy (1772-1833), en las que hablaba a los hindúes del Cristianismo y a los europeos de la Vedanta; b) La fundación de la Sociedad Teosófica por parte de Helena P. Blavatsky y H.S. Olcott, de los cuales hablaré más adelante en el epígrafe 3.2.; y c) la publicación en 1879 de *The Light of Asia* de Sir Edward Arnold. Una exposición poética del budismo que, no sólo hizo compatible este sistema de pensamiento con el cristianismo más liberal, sino que allanó el camino para la práctica del “budismo esotérico” revelado supuestamente por los Mahatmas de la Sociedad Teosófica. Con todo, es importante aclarar que el *orientalismo* era una realidad en Europa mucho antes del siglo XIX. De hecho, como escriben Baghdiantz-McCabe (2008) y Dew (2009), el orientalismo decimonónico, así como gran parte de la comprensión actual de lo que implica este término, se basa en cómo el mismo se entendía durante la Ilustración francesa: “the Orientalism of the nineteenth century owed its conceptual basis to the rewriting of universal history in a secularized, stadial mode by Enlightenment thinkers, from Vico and Montesquieu to Herder and Hegel” (Dew, 2009, pp. 5-6). El orientalismo que se dio a finales del siglo XVII y principios del XVIII —percibido, más bien, como un “compromiso intelectual con las culturas orientales”, estando patrocinado por la corte francesa hasta el punto de que, más de un siglo después de que Francisco I estableciera las cátedras reales, todo el conocimiento secular en Francia continuó siendo moldeado e influenciado por dicho orientalismo—, estaba directamente relacionado con la “revolución científica” —y posteriormente con la revolución política, en tanto que este orientalismo fue utilizado como una herramienta por la corriente anticlericalista que buscaba relativizar y desmontar los dogmas de la Iglesia—. En este sentido destaca, por ejemplo, la relación entre el orientalismo y la Academia de las Ciencias, cuyo inicio, hacia 1666, estuvo estrechamente

vinculado a los contactos interculturales entre Francia y Asia. Unos contactos que se vieron reflejados en una rica colección de manuscritos orientales y relatos de viajes, escritos por botánicos, comerciantes, joyeros y misioneros franceses (Baghdiantz-McCabe, 2008, pp. 115-116).

Finalmente, como indica Yoshihara (2002, p. 7), no hay que perder de vista el hecho de que los contextos históricos e ideológicos dan forma al *orientalismo* tanto en la ideología subyacente, como en las manifestaciones culturales, de manera distinta en diferentes momentos y periodos.

### 3.1. La percepción occidental del “misterioso” Oriente y la práctica del Yoga

La India ha estado impregnada, y está, de un aire místico que ha llevado a que sea percibida desde Occidente como la cuna de una suerte de sabiduría universal y perenne, cuyo dominio permite a aquél que la persigue alcanzar un estado de iluminación con el que trascender del mundo terrenal y alcanzar la liberación a través del auto-conocimiento.

Incluso hoy en día esta antigua sabiduría oriental, supuesta base de todas las tradiciones religiosas, está presente en buena parte de las estanterías de las librerías esotéricas —con títulos como *Eres mi Diosa* de Emilio Fiel; *La Biblia de los Chakras* de Patricia Mercier; *El juego de la transformación* de Osho o *Las Siete Leyes Espirituales del Éxito* de Deepak Chopra (Floralia, 2006)—, así como en páginas web de carácter ocultista o alternativo —*BuddhaNet*, *New Kadampa Tradition-International Kadampa Buddhist Union* e *Intergalactic Guild of Occult Sciences* [visitadas 23/11/16], son sólo algunos ejemplos—.

La mayoría de las prácticas orientales, como el Yoga, la Meditación o la Vedanta —es decir, la filosofía desarrollada, en términos generales, a través de la lectura tanto de los Vedas, como de la exégesis que existe sobre la misma, siendo el *Bhagavad-Gita* y los trabajos de Adi Shankara buenos ejemplos de esta filosofía (Isherwood, 1949, p. 1)—, y de las enseñanzas espirituales de los Gurús hindúes que llegaron a Occidente a partir del siglo XIX, estaban influenciados directamente por los movimientos reformistas de carácter socio-

religioso que se desarrollaron en la India en el contexto colonial de la época — entre los que destacan la Sociedad Teosófica de Helena Blavatsky, Brahmo Samaj y Arya Samaj—. Paradójicamente, dichos movimientos —construidos sobre un deseo de renovación del hinduismo y como una especie de contracultura a los valores culturales e ideológicos establecidos por los misioneros cristianos—, estaban fuertemente dominados por el influjo que llegaba al país de los eruditos europeos —como, por ejemplo, Carl Gustav Jung, Joseph Campbell y los miembros de la escuela de Max Weber, son sólo algunos de los nombres<sup>80</sup>—, quienes tenían una imagen idealizada de la India. Estos eruditos estaban obsesionados con la búsqueda de un periodo dorado, o *Golden Age*, del hinduismo —reflejado en los *Vedas*, el *Bhagavad-gītā* o las *Upanishad*—, caracterizado por un misticismo puro y por ser la supuesta fuente universal de todas las civilizaciones. Para dichos estudiosos, este periodo de esplendor místico no sólo contrastaba con la moderna, urbanita, industrializada y “decadente” sociedad occidental, sino que también era la clave para la regeneración de Europa (Altglas, 2014, pp. 24–27; Inden, 1986, pp. 429–436; Jones, 1989, pp. 210–221). Sin embargo, no fueron sólo estos movimientos relacionados con el Renacimiento Hindú los únicos responsables de la popularidad de las enseñanzas orientales en Estados Unidos y Europa, sobre todo. Las corrientes esotéricas occidentales, así como el fenómeno de la contracultura de la década de los 60<sup>81</sup>, jugaron también un papel determinante en la difusión de las mismas.

Todos ellos contribuyeron no sólo a transmitir una imagen de las prácticas orientales como la representación de una sabiduría universal, inmemorial y

---

<sup>80</sup> Es importante matizar, aquí, que estos eruditos no tenían formación alguna en Indología o estudios védicos, perteneciendo, de hecho, a otras disciplinas como la psicología, la mitografía, los estudios literarios y la sociología en el caso de Weber y su escuela. Por ende, este Renacimiento Hindú no es sino una instrumentalización del mundo indio con una base académica débil. No obstante, autores como Jung y Campbell son cronológicamente posteriores a Vivekananda, por lo que son claves en la perduración y consolidación de este fenómeno renacentista en el siglo XX.

<sup>81</sup> Aparte de los 60, hay fases importantes de fascinación por la espiritualidad oriental, como los Espiritualistas americanos del XIX y el movimiento *beat* (Ginsberg), bases de la formación del *hipismo*, entre otros movimientos similares en los 60, a los que volveré a hacer referencia con posterioridad.

mística; sino también a traer a Occidente una idea completamente distorsionada y manipulada de lo que era la India, su cultura y sus tradiciones. La forma de hinduismo que empezó a divulgarse entre los occidentales a partir del XIX era — y sigue siendo— un constructo plenamente occidentalizado en el que se diluyeron conscientemente todos aquellos elementos característicos de la sociedad y la religión indias que podían afectar la sensibilidad occidental. Un constructo que no dudaron en utilizar los gurús modernos como Vivekananda, el precursor de la Ramakrishna Mission, por ejemplo.

Vivekananda fue quien introdujo el hinduismo en la esfera internacional tras acudir, en 1893, al *World Parliament of Religions* que tuvo lugar en Chicago (Altglas, 2014, p. 32; De Michelis, 2004, pp. 95-97). Nacido en Calcuta en 1863 (Jackson, 1994, p. 22), se convirtió tanto en una figura influyente dentro de la práctica de la Neo-Vedanta, como en un “creador de puentes” entre Oriente y Occidente. Sus viajes por Occidente desempeñaron una labor propagandística, pues hablaba de ambos mundos, así como de su mutua relación, a las audiencias de las dos culturas. Como señala Halbfass (1988, p. 229), Vivekananda ejemplificó la posición problemática y ambivalente que presenta el Neo-hinduismo entre la India y Occidente. Es decir, no sólo adoptó los motivos occidentales de autocrítica y búsqueda de la esencia tradicional de la India, transformándolas en aspectos clave para la autoafirmación hindú, sino que apeló a la idea de que muchos europeos carecen de los valores de su propia tradición, demostrando hasta qué punto el “diálogo” Neo-hindú con Occidente emplea y presupone formas occidentales de auto-reflexión y autocrítica. Precisamente por su gran conocimiento de la cultura occidental —acudió al *Scottish Church College* (De Michelis, 2004, p. 94; Lipner, 1998, p. 65). Asimismo, estaba muy familiarizado con las obras de filósofos occidentales como Hume, Kant, Spinoza, Hegel, Mill, Darwin y Schopenhauer, entre otros (Sil, 1997, p. 30)—, Vivekananda era consciente de presentar la Vedanta como algo práctico, opuesto a lo teórico y lo dogmático (Altglas, 2014, pp. 34-35), relevante y compatible con la vida moderna (Jackson, 1994, p. 64). Esto es, depuró esta enseñanza de todos aquellos rasgos que fueran ajenos al público occidental y

fueran susceptibles de producir un “choque cultural”: los cultos, el sistema de castas, o el status de la mujer india, por ejemplo (De Michelis, 2004, p. 120). Así, la forma de Vedanta que llegó a Occidente se caracterizó por su naturaleza universal y por ser accesible a todo el mundo independientemente del grupo social, el género, la creencia religiosa o la profesión (Jackson, 1994, p. 31).

Con la llegada de los 60 y del fenómeno de la contracultura, las religiones y enseñanzas orientales experimentaron un auténtico *boom* entre el público occidental —especialmente estadounidense<sup>82</sup>—. A las prácticas ya difundidas como el budismo o la Neo-Vedanta, se añadieron, por ejemplo, movimientos japoneses como Sokka Gakkai o Mahikari (Altglas, 2014, p. 37), las artes marciales y, sobre todo, el yoga.

Un *boom* por otra parte nada sorprendente si se tiene en cuenta que los 60 fueron una década de fuerte crítica hacia la moderna sociedad del capitalismo, dominada por la producción económica tecnológica, las relaciones insustanciales y la cultura del utilitarismo, la cual comenzó con el surgimiento de la clase media y el desarrollo concomitante de una economía del mercado (Tipton, 1982, pp. 2-3). De esta manera, los participantes de la contracultura volvieron su atención al desarrollo y a la potenciación tanto de su “vida interior” como de su autoconciencia:

[...] we find the intensification of subjectivities; [...] the Dionysian spirit of self-exploration; the magic sought through hallucinogens and music; the ‘revelations’ of new horizons/new dimensions/alternative realities; new views of life, in one’s head or by journeying to the east; the untrammelled; the liberated; the flowering of subjective-life: all came to be regarded –at least on occasion as the key sources of significance [...] (Heelas, 2008, p. 49).

---

<sup>82</sup> A pesar de que se asocia el influjo de lo oriental, y concretamente de lo indio, al movimiento contracultural *Hippie*, entre otras culturas alternativas de los 60, lo cierto es que en EEUU hay un pasado importante en la adopción de estos elementos por la Generación *Beat* de los 50 —en particular, el poeta Allen Ginsberg, quien se hizo famoso por su oposición al militarismo y la represión sexual—, cuya base puede estar en el gusto por lo oriental como alternativa a otros modelos en los trascendentalistas estadounidenses del XIX, como, por ejemplo, Ralph Waldo Emerson y Henry David Thoreau. Para saber más sobre el orientalismo en los Estados Unidos, ver, por ejemplo: Little, D. (2008). *American Orientalism: The United States and the Middle East Since 1945*. Chapel Hill: University of North Carolina Press; o Kern, R. (2009). *Orientalism, Modernism, and the American Poem*. Cambridge: Cambridge University Press.



Una búsqueda del crecimiento personal y el autoconocimiento que llevó no sólo a que se intensificara el interés por las formas alternativas de prácticas espiritual, sino que incentivó el rechazo social a las religiones organizadas y jerarquizadas (Misiroglu, 2013, p. 722).

En lo que respecta al Yoga —originalmente una práctica de entrenamiento y disciplina utilizada por los Raja, la casta guerrera de la India, para mejorar las habilidades físicas y mentales—, ha sido una de las enseñanzas orientales más extendidas por Occidente. No obstante, el Yoga practicado por la mayoría de los occidentales en la actualidad es una versión surgida de la apropiación *New Age* de esta praxis espiritual —es decir, como indica York (2004, pp. 203-204), el *Yoga New Age* se caracteriza por una depuración de buena parte de los elementos hinduistas, así como por poner el foco de atención en el potencial humano. Asimismo, utiliza la meditación como una herramienta de desarrollo y crecimiento personal, entendiéndola también como un medio para alcanzar la iluminación y la liberación espiritual—. Pues bien, fue precisamente a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando el Yoga se volvió accesible a las masas de las áreas urbanas, dejando de ser una práctica puramente elitista, propia de la contracultura e, incluso, escandalosa. Desde los años 60 en adelante, el tipo de Yoga que se popularizó por Europa y los Estados Unidos fue el denominado *Yoga Postural* —“By and large, when people talk about “yoga” in everyday English, this is the type of practice that is intended” (De Michelis, 2008, p. 22)—, el cual incluye una amplia variedad de ejercicios consistentes en una combinación de posturas o *asana* sincronizadas con la respiración a través de la *pranayama* o “control de la respiración” (Jain, 2015, pp. ix y 41).

Con todo, la praxis moderna del Yoga es una muestra perfecta de cómo las prácticas y enseñanzas orientales han llegado distorsionadas y reinterpretadas a Occidente, ya que, aunque proviene de las tradiciones clásicas hindús, sólo se relaciona my selectivamente con las formas históricas, especialmente por preocuparse en gran medida de la salud y el bienestar

personal (Nevrin, 2008, p. 136n). Por ejemplo, a pesar de la reivindicación de autenticidad de muchas escuelas modernas de Yoga, no hay evidencias de que el *asana* del Yoga Postural —uno de los más populares entre el público occidental—, haya sido uno de los aspectos principales de cualquier tradición india de la práctica del Yoga, incluyendo el *hatha yoga* medieval orientado al cuerpo (Singleton, 2010, p. 3). Según este mismo autor (2010, p. 33), la relación existente entre el Yoga Postural moderno y la práctica tradicional del *asana* se sustenta en la “innovación” y la “experimentación”. En otras palabras, este tipo de Yoga es el resultado de la adaptación a la narrativa actual sobre el cuerpo que se generó a raíz del encuentro de la India con la modernidad.

### 3.2. Helena Blavatsky y la Sociedad Teosófica: “There is no Religion higher than Truth”

Helena Petrovna Blavatsky (ver fig. 20), o H.P.B. como la designan los teósofos (Lantier, 1978, p. 24), fue una de las grandes figuras del Esoterismo Occidental. A través de su obra, especialmente *The Secret Doctrine: the Synthesis of Science, Religion and Philosophy* (1888), y de la fundación en 1875 de la Sociedad Teosófica, la práctica esotérica se vio imbuida por elementos procedentes de la cosmología oriental y las tradiciones religiosas orientales del hinduismo y el budismo como, por ejemplo, la noción de las leyes del Karma y de la Reencarnación. Tras Blavatsky, el Ocultismo Victoriano se bifurcó en dos corrientes: la oriental, sobre todo encarnada en los teosofistas, y la occidental, representada por la *Hermetic Order of the Golden Dawn*, fuertemente influenciada por el Hermetismo y la Cábala (Bevir, 1994, p. 748; Chaves, 1999, pp. 257-258; Goodrick-Clark, 2008, p. 212).

La vida de H.P.B. está enmarcada en leyenda, lo que dificulta enormemente saber de manera certera qué partes de su biografía son ciertas y cuáles han sido exageradas o inventadas. Con todo, analizar, aunque sea por encima, la historia de esta mujer ayuda a comprender la lógica de su pensamiento. Nació en 1831 en la ciudad ucraniana de Ekaterinoslav, entonces parte del Imperio Ruso, en el seno de la familia aristocrática de los van Hahn

(Cranston, 1993, p. 8; Goodrick-Clark, 2004, p. 2). De ascendencia alemana, rusa y francesa hugonota (Santucci, 2006, p. 177; Cranston, 1993, pp. 3-4), la vida de Blavatsky se caracterizó desde su infancia por los continuos viajes y un interés temprano por el espiritismo y lo esotérico. Un interés motivado por el acceso a la biblioteca esotérica del padre de su abuela, el príncipe Pavel Dolgorukov, un Rosacruz iniciado a finales de 1770, que tuvo Blavatsky después del fallecimiento de aquel (Cranston, 1993, pp. 35-38; Goodrick-Clark, 2008, p. 212; Johnson, 1994, pp. 19-23; Overton-Fuller, 1988, p. 4): “My grandfather on my mother’s side, Prince Paul Vasilyevitch Dolgorouki, had a strange library containing hundreds of books on alchemy, magic and other occult sciences. I had read them with the keenest interest before the age of 15” (Blavatsky, 1951, pp. 62-63). Tras escapar de su marido, el vicegobernador de la provincia armenia de Ereván Nikifor Blavatsky, poco después del enlace (Godwin, 1994, p. 277), H.P.B. recorrió ampliamente Próximo Oriente, Asia Central, Europa y Norteamérica. Pues bien, el eje conductor tanto de dichos viajes, como de sus estudios sobre el folklore, las prácticas religiosas populares o el chamanismo, por ejemplo, fue su búsqueda constante de la “sabiduría ancestral” —tema central de las obras de Blavatsky—. Fue precisamente en Estados Unidos donde H.P.B. tomó contacto con el naciente movimiento espiritista<sup>83</sup> y conoció al coronel Henry Olcott, con quien fundó en 1875 la Sociedad Teosófica (Tingay, 2000, p. 38). Como señala Ellwood (1993, p. 96), ambos, Blavatsky y Olcott, compartían visión e intereses. No sólo se veían como “las luces de la nueva era espiritual”, sino que eran plenamente conscientes de las preocupaciones progresistas y el clima liberal que reinaban en el siglo en los marcos de la religión y la sociedad.

---

<sup>83</sup> Algunos ejemplos bibliográficos sobre el espiritismo, son: Peebles, J. M. (2003). *The Demonism of the Ages: Spirit Obsessions So Common in Spiritism, Oriental and Occidental Occultism*. Whitefish: Kessinger Publishing; Monroe, J. W. (2008). *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*. Ithaca: Cornell University Press; Sharp, L. L. (2006). *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France*. Lanham: Lexington Books; Lachapelle, S. (2011). *Investigating the Supernatural: From Spiritism and Occultism to Psychical Research and Metapsychics in France, 1853-1931*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

La Sociedad Teosófica —en adelante ST— fue resultado de la fuerte curiosidad que la sociedad decimonónica sentía hacia el ocultismo, el espiritismo y las religiones comparadas. En 1882, el epicentro de la misma quedó establecido en Adyar, India, lo que favoreció que sus prácticas y enseñanzas se impregnaran notablemente de elementos orientales provenientes del hinduismo y el budismo que acabaron transmitiéndose, como ya se ha señalado más arriba, a los movimientos esotéricos occidentales. Fue fundada en líneas generales con el ideal de llegar a conocer y comprender las leyes por las que se rige el mundo. Un ideal que, como escribió Treitel (2004, pp. 3-4), está en relación directa con el ambiente de experimentación científica que caracterizaba a los sectores más profesionales de la sociedad victoriana. Como este mismo autor o Butler han indicado, los círculos ocultistas estaban formados, entre otros, por científicos de diferentes campos como, por ejemplo, el astrofísico Karl Friedrich Zöllner, el matemático Wilhelm Scheibner o el psicólogo Wilhelm Wundt. Estos profesionales utilizaban el método científico en sus experimentos dentro del marco del ocultismo, siendo una de los más influyentes Anna Kingsford, quien creía que a través de la praxis mágica podía dirigir su voluntad con el fin de lograr cambios físicos (Butler, 2011, pág. ix). La sociedad tenía tres objetivos principales (Goodrick-Clark, 2004, p. 11; Lachman, 2012, p. 134; Ransom, 1938, p. 545ff): a) convertirse en el eje de una Hermandad Universal de la Humanidad que no hiciera distinciones en cuanto a raza, credo sexualidad, casta o color; b) fomentar el estudio de las religiones comparadas, la filosofía y la ciencia; y c) investigar las leyes de la naturaleza que son inexplicables, así como los poderes latentes del ser humano.

La espiritualidad de la sociedad se basó en gran medida en la obra de Blavatsky —cuyos títulos más destacados e influyentes son: *Isis Unveiled* (1877), *The Sacred Doctrine* (1888) and *The Key to Theosophy* (1889)—, la cual gira en torno a tres líneas de pensamiento, sobre todo (Tingay, 2000, p. 37): a) la existencia de una sabiduría universal, tradicional y perenne, cuya consecución lleva a la Gnosis —entendiendo *gnosis* como “conocimiento esotérico salvífico”—; b) la inevitabilidad de la Ley del Karma y la Reencarnación; y c) la

idea de que el ser humano es un conjunto holístico formado por diferentes “cuerpos” interrelacionados entre sí que van desde el físico al “ser superior” pasando por el etéreo, emocional y mental —una visión del hombre que forma parte de la cosmogonía elaborada por Blavatsky a partir de 188, en la que el macrocosmos universal está compuesto por jerarquías espirituales y seres intermediarios que tienen sus respectivas correspondencias en la concepción jerárquica del microcosmos del ser humano (Goodrick-Clark, 2008, p. 220)—:

[...] as the abundant quotations from various old Scriptures prove, these teachings [esoteric tenets] are as old as the world; [...] The mysteries of Life and Death *were* fathomed by the great master-minds of antiquity; and if they have preserved them in secrecy and silence, it is because these problems formed part of the sacred mysteries; and, secondly, because they must have remained incomprehensible to the vast majority of men then, as they do now (Blavatsky, 1888b, pp. 402-404).

The ONE LIFE is closely related to *the one* law which governs the World of Being – KARMA. Exoterically, this is simply and literally “action”, or rather an “effect-producing cause”. Esoterically it is quite a different thing in its farfetching moral effects. It is the unerring LAW OF RETRIBUTION. [...] The answer of the Brahmin is one which would suggest itself to every ancient philosopher, Kabalist, and Gnostic of the early days. It contains the very spirit of the Delphic and Kabalistic commandments, for esoteric philosophy solved, ages ago, the problem of what man *was*, *is*, and *will be*; of man’s origin, life-cycle-interminable in its duration of successive incarnations of rebirths- and finally of his absorption into the source from which he started (Blavatsky, 1888a, pp. 570-571).

Blavatsky defendía haber sido instruida por dos entidades supuestamente humanas —los “Maestros” o Mahatmas— en las enseñanzas y prácticas de la Antigua Sabiduría que subyacen en los distintos credos. Estos seres, Koot Hoomi y Morya, habrían alcanzado el culmen de la evolución humana a través de sucesivas reencarnaciones (Tingay, 2000, p. 39) y poseían un conocimiento y habilidades supra humanas —como la telepatía, la proyección astral o la clarividencia (Lachman, 2012, pp. 77-78)—. A su muerte, en 1891, el liderazgo de la ST fue a parar a manos de Annie Besant (1847-1933), con quien inició un proceso de descentralización que llevó al surgimiento de diversos grupos que

proclamaban su legitimidad con respecto a las enseñanzas de Blavasky<sup>84</sup>.

Sea como fuere, la Sociedad Teosófica fue uno de los promotores más importantes e influyentes de la espiritualidad esotérica y “exótica” que empezó a tener cada vez más protagonismo, no sólo en la sociedad occidental decimonónica —encontrándose en la base de los principales grupos ocultistas: *The Hermetic Order of the Golden Dawn*; *The Hermetic Society*, liderada por Anna Kingsford; o *The Society of the Inner Light*, fundada por Dion Fortune—, sino también en los movimientos alternativos de la contracultura del *New Age*.

### 3.3. Tantra: magia, sexo y rebelión

A lo largo del presente capítulo se ha ido exponiendo cómo tradiciones orientales, de diversa índole, llegaron a Occidente a partir del siglo XIX de la mano de los orientalistas y los misioneros cristianos, aunque desvirtuadas y tergiversada para hacerlas “accesibles” al público occidental.

El Tantra, cuya influencia se percibe indudablemente en las composiciones de Gardner, no es menos. De hecho, no es de extrañar que, cuando los occidentales escuchan hablar sobre esta práctica, rápidamente la asociación con ideas sobre sexo —“[...] a pastiche of psychospiritual science fiction and sexual acrobatics that would put to shame the most imaginative of our contemporary pornographers and quite eclipse the achievements of our hardest erotic warriors” (Needleman, 1970)—, y transgresión moral y social.

Con todo, el Tantra no sólo es algo más complejo que todo esto, sino que tiene muy poco que ver con el denominado *Tantrismo* —aunque, como señala Urban, muchos autores utilizan indistintamente los conceptos de *Tantra* y *Tantrismo*—, término occidental que fue creado por los orientalistas del XIX. Como escribió Smith (2005), no sólo prácticamente todas las propuestas acerca del Tantrismo —orígenes, rasgos distintivos, evolución, lugar en la historia de las religiones—, están siendo discutidas, sino que a menudo se encuentran declaraciones completamente contradictorias sobre el mismo en la literatura

---

<sup>84</sup> El más conocido de estos grupos fue la *Theosophical Society* (Pasadena), impulsada en 1892 en los EEUU por W.Q. Judge.

académica: “Herbert Guenther, one of the last century’s greatest scholars of the subject, once observed that Tantrism is ‘probably one of the haziest notions and misconceptions the Western mind has evolved’” (p. 8987).

Queda claro por los trabajos de autores como Urban, Padoux o White, por ejemplo, que la práctica tántrica es algo difícil de definir. Se trata de una realidad multiforme y ambigua —que ha permanecido y progresado desde mediados del primer milenio d.C. hasta el presente—, y que hace referencia a una gran variedad de textos, tradiciones, rituales y prácticas esotéricas que se han extendido por las comunidades hinduistas, budistas y jainistas del Sur y el Este de Asia.

De manera más concreta, y desde un punto de vista más doctrinal, Madeleine Biardeau define la práctica del Tantra oriental histórico como “el intento de poner el *kāma* —esto es, el deseo amoroso (Biardeau, 1989, p. 181)—, en el amplio sentido de la palabra, al servicio de la liberación” (1989, p. 88). Una cuestión ésta, la liberación, de vital importancia en el Tantrismo, pues, como indica Padoux (1990, p. 40), dentro del marco de su práctica se percibe la misma, no sólo como un objetivo cuyo alcance y experimentación sólo es plausible en el mundo, sino también como el último estado para el adepto Tántrico. Por su parte, David Gordon White ofrece, en este sentido, una definición algo más completa. Según este mismo autor (2000, p. 9), el Tantra es un conjunto de creencias y prácticas que, basadas en la idea de que el universo experimentado no es sino la manifestación de la energía divina, busca canalizar ritualmente esa misma energía, dentro del “microcosmos humano”, de manera creativa y emancipadora. En otras palabras, para White (2000 y 2005), el Tantra consiste en un *corpus* de rituales y estrategias meditativas llevadas a cabo para acceder y apropiarse de la energía suprema y universal, dadora de vida y esencia del *nirvāṇa* —el objetivo salvífico del budismo: la “extinción” o cese final del ciclo del renacimiento (White, 2000, p. 630)—.

Con el fin de concentrar e interiorizar dicha energía —“[...] an implosion of the individual self within the Self of the deity, a fusion into cosmic energy, therefore an identification with the force that moves the universe” (Padoux, 1990,

p. 41)—, los practicantes hacen uso de patrones de repetición, bien sonoros —los *mantra*<sup>85</sup>—, bien geométricos —los *maṇḍala*—, como instrumentos de guía durante las meditaciones<sup>86</sup>, siendo precisamente los *maṇḍala* (ver fig. 21) donde, según White (2005, p. 8985), se halla la clave para entender la práctica tántrica. Estas cuadrículas tridimensionales, que sitúan en el mismo centro a la suprema deidad —dios, diosa, buda celestial, *bodhisattva*<sup>87</sup> o *tīrthaṃkara*<sup>88</sup> iluminada—, fuente de la energía mencionada con anterioridad, y en los niveles inferiores al resto de seres —que, al participar de la energía de la divinidad son, en cierta medida, emanaciones o hipóstasis de la misma—, representan la red de energía que simboliza el flujo constante de impulsos divinos y humanos que, al interactuar entre sí, originan patrones constructivos y destructivos.

Es, precisamente, dicha energía universal y suprema, darse cuenta de su existencia dentro del cuerpo humano y hacer uso de sus propiedades “transformativas”, donde se haya la clave de las prácticas tántricas de meditación. A través de la visualización de lo divino, el practicante debe despertar la energía que está en su interior<sup>89</sup>, llamada *Śakti* —el aspecto femenino y activo de la divinidad que asegura su manifestación como el cosmos (Biardeau, 1989, p. 185)—, con el fin de dar fuerza al resto de “poderes dormidos” y lograr un elevado estado de consciencia y un incremento en sus

---

<sup>85</sup> Los *mantra* son una fórmula que acompaña al rito y que se caracteriza por el hecho de que lo que importa no es tanto su significado, como su pronunciación y repetición en un momento concreto (Biardeau, 1989, p. 183).

<sup>86</sup> La cuestión de la meditación en el Tantra es interesante. Como Smith ha señalado (2005), el rito meditativo propio del Tantra, denominado *sādhana*, cuyo objetivo principal es la realización interior y la identificación, en última instancia, con el Absoluto, tiende a superponerse con las tradiciones hindúes del Yoga, al implicar a menudo prácticas físicas.

<sup>87</sup> Término budista que hace referencia a todo ser humano que antepone el bienestar de los otros al suyo propio. El concepto se utiliza sobre todo para los *bodhisattvas* trascendentales, seres que han conseguido la santidad y la salvación en la disolución posterior a la muerte, pero que sólo partirán cuando todos hayan sido salvados (Wolfgang-Schumann, 2007, p. 22).

<sup>88</sup> En la doctrina jainista, los *tīrthaṃkara* son aquellos que han alcanzado la liberación y se han convertido en maestros espirituales del *dharma*.

<sup>89</sup> Esta energía se mueve a través de los *chakras*, término utilizado en el yoga kundalini para hacer referencia a los seis centros de energía situados a lo largo de la columna vertebral y conectados a través de una red de canales denominados *nadis* (Jones & Ryan, 2007, p. 102). El mapa de energías cósmicas que los *chakras* dibujan en el microcosmos del cuerpo humano ha sido muy adaptado en el imaginario esotérico occidental —siendo un ejemplo de esto la relación de la Columna Media de la *Golden Dawn*, basada en el Árbol de la Vida cabalístico, con la circulación de los *chakras* hindúes—.



habilidades.

Esta identificación interna y personal del sujeto con *Śakti* —la Diosa—, así como la encarnación de la figura divina por parte del participante en el ritual y el uso de la energía universal para la consecución de una transformación psico-personal absoluta, sin duda alguna recuerdan a los ritos iniciáticos de Gardner. Además, el énfasis que los *tāntrikas* hacen de *Śakti* y de su poder para conferir vida, *anima*<sup>90</sup>: “[...] one finds everywhere the Tantric saying that the god *Śiva* - who usually is conceived as supreme spirit- is actually a mere corpse (*śava*), a dead body, mere matter, without the feminine principle (*śakti*)” (Biernacki, 2007, p. 62), ha sido visto por algunas feministas occidentales modernas como un indicio de que el Tantrismo es un movimiento religioso con raíces matriarcales. Por último, el empoderamiento individual y la auto-revalorización del cuerpo y la mente a través del reconocimiento del poder femenino, o *śakti*, encuentran su eco en movimientos de la Espiritualidad Femenina como, por ejemplo, *Reclaiming* o la Wicca Diánica, en los que la reconstrucción de la figura de la mujer *fuerte e independiente* empieza con la auto-identificación con la Diosa.

Dicho esto, es en la práctica de la magia sexual, donde más se halla la conexión entre el Tantra y las tradiciones místico-esotéricas occidentales. No hay más que hacer una rápida búsqueda por Internet para hacerse una idea de hasta qué punto se ha mimetizado esta práctica con dicha tipología mágica. Pero, ¿Cómo se ha llegado a esto? Como han señalado Urban (2003, 2006, 2008) y Richard King (1999), entre otros, hay que retrotraerse hasta el siglo XIX, a plena época victoriana, cuando la obsesión por la India y todo lo oriental estaba en pleno auge. Tal como se ha argumentado al principio del capítulo, los académicos decimonónicos veían en la India la tierra “exótica” del “misticismo” y

---

<sup>90</sup> De acuerdo con Francis King (1974), hay diferencias en lo que a esta cuestión respecta entre el Tantra budista y el Tantra hinduista:

Hindu *Tantras* regard the female as being the active principle, while the Buddhist *Tantras* assign this role to the male. Mysteriously enough, Tibetan Buddhist iconography seems to disregard its own philosophical outlook, for in the famous *yab-yum* icons (which show a god and goddess in sexual intercourse of a yogic nature) the female clearly in energetic motion, sits astride the male, the latter in position which makes movement impossible (1974, p. 33).

la sabiduría por excelencia, muy en contraposición con la sociedad occidental, caracterizada por su carencia de espiritualidad y de riqueza cultural: “[...] Swami Vivekananda was a great visionary and prophet, for it is precisely the lure of the exotic and ‘mystical’ nature of the East and the belief that it can provide Westerners with some much-needed spirituality [...]” (King R., 1999, p. 142). No obstante, dicha visión no se perdió en el XIX. El surgimiento de grupos de inspiración hindú y budista en Occidente, así como el reflejo que, en buena parte de la mitología contemporánea *New Age*, tienen las percepciones occidentales de estas dos tradiciones religiosas, son la muestra perfecta de que no sólo sigue vigente el significado cultural de la idea del “Oriente Místico”, sino que la sociedad occidental actual sigue perpetuando la fantasía romántica de las religiones indias como perfectas muestras de lo místico y lo introspectivo.

Volviendo a la conexión de la práctica tántrica con la magia sexual que se llevaba a cabo en el XIX, sin duda alguna es una buena muestra de lo que Michel Foucault ya advirtió en su *Historia de la Sexualidad* (1977). Es decir, que la imagen que se tiene de la sociedad victoriana: encorsetada, reprimida, de moral regia y constreñida, siempre celosa de las normas sociales y el mantenimiento del orden público, dista bastante de ser cierta:

El siglo XIX y el nuestro fueron más bien la edad de la multiplicación: una dispersión de las sexualidades, un refuerzo de sus formas disparatadas, una implantación múltiple de las "perversiones" [...] La sociedad "burguesa" del siglo XIX, sin duda también la nuestra, es una sociedad de la perversión notoria y patente. Y no de manera hipócrita, pues nada ha sido más manifiesto. y prolijo, más abiertamente tomado a su cargo por los discursos y las instituciones. No porque tal sociedad, al querer levantar contra la sexualidad una barrera demasiado rigurosa o demasiado general, hubiera a pesar suyo dado lugar a un brote perverso y a una larga patología del instinto sexual. Se trata más bien del tipo de poder que ha hecho funcionar sobre el cuerpo y el sexo. Tal poder, precisamente, no tiene ni la forma de la ley ni los efectos de la prohibición. Al contrario, procede por desmultiplicación de las sexualidades singulares. No fija fronteras a la sexualidad; prolonga sus diversas formas, persiguiéndolas según líneas de penetración indefinida. No la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos; no intenta esquivarla; atrae sus variedades mediante espirales donde placer y poder se refuerzan; no establece barreras; dispone lugares de máxima saturación. Produce y fija a la disparidad sexual. La sociedad

moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente (Foucault, 1977, pp. 49-62).

Por el contrario, durante dicho periodo se vivió un auténtico *boom* por la experimentación y la auto-exploración. Los círculos mágicos y ocultistas más notorios del momento, inspirados por las doctrinas de la evolución y de la auto-mejoría, fueron testigos de un debate acerca del sexo y la sexualidad sin precedentes. No sólo se buscaban nuevas maneras de quebrantar la normativa moral sexual cristiana —a través de actos eróticos relacionados con la homosexualidad o la masturbación, por ejemplo, siendo aquí donde entra el uso del Tantra como un *instrumento* más para dicha rebelión<sup>91</sup>—, sino que se llevó a cabo una proliferación de la literatura relativa a la magia sexual —esto es, el uso del coito físico, así como del orgasmo genital, como fuentes de poder mágico en la creencia de que la energía generada de ambos tiene efectos reales en el mundo material (Urban, 2006, p. 2)—. En otras palabras, el Tantra se expandió por el imaginario occidental como la viva imagen de una práctica “oscura”, “perversa” y “depravada”, que servía a quienes la llevaban a cabo como vehículo en el que reflejar o proyectar sus deseos más oscuros de una manera más o menos indulgente: “[...] Tantra might be said to lie at the deepest core of this world, as “India’s darkest heart.” Much like the mysterious temple dancer [...] who combined “spiritual and sexual love,” Tantra was a source simultaneously of moral horror and erotic allure” (Urban, 2003, p. 109).

Dicho esto, lo cierto es que, tal como han reconocido White (2000), Urban (2003, 2006 y 2008) y Francis King (1974), la práctica tántrica implica, de hecho, una forma de transgresión en sí misma. Como explica este último autor (1974,

---

<sup>91</sup> Como escribió Foucault (1977), a partir de los siglos XVIII y, sobre todo, XIX, el discurso sobre la sexualidad empezó a relajarse y a abrirse en sus preceptos. En lo que respecta a la monogamia heterosexual, ésta seguía siendo la norma, aunque se le permitía a la “pareja legítima” “un derecho a mayor discreción”. En relación a otras formas de sexualidad, “antaño apenas advertidas, les toca ahora avanzar y tomar la palabra”. “No se las condena menos, pero se las escucha”: “[...] las otras formas condenadas (y que lo son cada vez menos), como el adulterio o el rapto, adquieren autonomía: casarse con un pariente próximo, practicar la sodomía, seducir a una religiosa. ejercer el sadismo, engañar a la esposa y violar cadáveres se convierten en cosas esencialmente diferentes. El dominio cubierto por el sexto mandamiento comienza a disociarse” (p. 51).

pp. 35-36), durante las prácticas tántricas, y siempre dentro de un contexto ritualista, los practicantes de las mismas rompen con los tabúes tradicionales, llevando a cabo transgresiones en la forma de los cinco “sacramentos” denominados los “cinco Ms”: *Matsya* —pescado—; *Mamsa* —principalmente carne de res, totalmente prohibida a los hindúes en otros contextos—; *Madya* —cualquier bebida alcohólica—; *Mudra* —término que hace referencia a un gesto ritual, pero que, en terminología tántrica, se refiere a cualquier grano seco con supuestas cualidades afrodisíacas—; y *Maithuna* —relaciones sexuales—. Además, como forma de preparación para las ceremonias y generar el estado de conciencia alterada óptimo para la realización de las mismas, los practicantes toman marihuana. No obstante, el objetivo de dicha práctica tántrica es muy distinto al buscado por los occidentales. De acuerdo con Urban (2006 y 2008) y Gupta *et al.* (1979), se trata de una práctica altamente *conservadora* que, en última instancia, reafirma en su posición, en lo alto de la jerarquía social, a los brahmanes, quienes son, en definitiva, los responsables directos del ritual. Ninguna de las transgresiones tiene lugar fuera del ritual y ninguno de los participantes desea extender la ruptura del *statu quo* más allá de los límites del mismo: “Anti-caste statements should never be read outside their ritual context. Returned to ordinary life, no high caste Tantric would think of breaking social taboos [...] The ritual egalitarianism of Tantrism in practice acted as a caste-confirming [...] force” (Gupta, S., Dirk J. H. y Goudriaan, T., 1979, p. 32).

Por último, el escritor inglés de fantasía erótica, Edward Sellon, fue uno de los responsables de extender el interés por los aspectos más sexuales del hinduismo, así como de “presentar” a los ocultistas el Tantrismo de la *mano izquierda*<sup>92</sup>. Según Francis King, la versión del Tantra que presenta Sellon está

---

<sup>92</sup> Algunos ejemplos de bibliografía sobre el camino de la mano izquierda, son: Evans, D. (2007). *The History of British Magic After Crowley: Kenneth Grant, Amado Crowley, Chaos Magic, Satanism, Lovecraft, The Left-Hand Path, Blasphemy and Magical Morality*. Hertfordshire: Hidden Publishing; Sutcliffe, R. (1996). *Left-Hand Path Ritual Magick: An Historical and Philosophical Overview*. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 109–137). London, San Francisco: Thorsons; o Flowers, Stephen (1997). *Lords of the Left Hand Path: A History of Spiritual Dissent*. Runa Raven Press.

claramente filtrado por su conocimiento y entendimiento de la filosofía subyacente, interpretando las técnicas y el ritual acorde a su propia visión de lo religioso y lo divino:

On the occasions of the performance of divine worship the women and girls deposit their julies, or bodices, in a box in charge of the Guru, or priest. At the close of the rites, the male worshippers take each a julie from the box, and the female to whom it belongs, even were she his sister, becomes his partner for the evening in these lascivious orgies. [...] The worship of Sacti (as already observed) is the adoration of POWER, which the Hindus typify by the Yoni, or womb, the Argha or Vulva, and by the leaves and flowers of certain plants thought to resemble it. Thus, in the Ananda Tantram, c. vi., verse 13, we find an allusion to the Aswattha, or sacred fig-tree (the leaf of which is in the shape of a heart, and much resembles the conventional form of the Yoni, to which it is compared) [...] In Ananda Tantram, cap. vii. r48, and other passages, reference is made to Bhagamala. She appears to be the goddess who presides over the pudendum muliebre, i.e., the deified Vulva; and the Sacti is thus personified. In the mental adoration of Sacti a diagram is framed, and the figure imagined to be seen inside the Vulva. This is the Adhamukham, or lower face, i.e., the Yoni, wherein the worshipper is to imagine (mantapam) a chapel to be erected. All the forms of Sacti Puja require the use of some or all of the five-Makaras, Mansa, Matsya, Madya, Maithuna, and Mudra- that is flesh, fish, wine, women, and certain mystical twistings or gesticulations with the fingers. Such are some of the peculiar features of the worship of POWER (or Gnosticism) and which, combined with the Linea puia (or adoration of Phallus), constitutes at the present day one of the most popular dogmas of the Hindus (Sellon's notes) (King F., 1974, pp. 27-29).

#### **4. El papel del Psicoanálisis en la práctica mágica contemporánea**

El Psicoanálisis —especialmente el trabajo de autores como Carl Gustav Jung y Wilhelm Reich—, así como las técnicas y terapias post-psicoanalíticas que surgieron en la década de los 60, han sido claves para el desarrollo de algunas de las teorías y doctrinas que más han impactado en el desarrollo del Paganismo Contemporáneo y, sobre todo, de la Wicca. Un impacto que, por otra parte, no ha sido directo, sino que se ha llevado a cabo a través de las obras de figuras ocultistas como Dion Fortune y Aleister Crowley. El propio Jung demostró un gran interés en el estudio del esoterismo occidental y el ocultismo desde los inicios de su carrera profesional, pues los veía como una manera de llegar a

comprender la complejidad de la psique humana y de entender la preocupación de los seres humanos por la inmortalidad y la existencia del alma tras la muerte. En este sentido, realizó investigaciones acerca del gnosticismo, la alquimia o el cristianismo primitivo:

"The meeting in Munich is still very much on my mind. Occultism is another field we shall have to conquer—with the aid of the libido theory, it seems to me. At the moment I am looking into astrology, which seems indispensable for a proper understanding of mythology. There are strange and wondrous things in these lands of darkness. Please don't worry about my wanderings in these infinitudes. I shall return laden with rich booty for our knowledge of the human psyche. For a while longer I must intoxicate myself on magic perfumes in order to fathom the secrets that lie hidden in the abysses of the unconscious" (carta de Jung a Freud, 08/05/1911) (Jung, 2008, p. VIII).

La teoría de Jung sobre el inconsciente colectivo, así como su utilización del concepto de arquetipo, se han articulado en la praxis esotérica a través de la magia thelemática de Aleister Crowley y Dion Fortune, quien incorporó nociones de dicho concepto a la práctica cabalista que desarrolló a partir de sus lecturas de la obra de Eliphas Lévi. La interpretación de Fortune de las ideas de Jung se introdujo en la Wicca a través de, entre otros, la psicóloga y sacerdotisa wiccan Vivianne Crowley, quien también aplicó la psicología junguiana a las prácticas wiccanas. Para ella, enmarcar la Wicca en el discurso junguiano es indispensable para hacerla coherente y “respetable” dentro del espectro de la espiritualidad contemporánea, “en una época en la que lo psicológico y lo espiritual confluyen; donde los dioses son arquetipos, los demonios 'demonios dentro del corazón humano', y las brujerías marginales se metamorfosean en la corriente principal de la Wicca” (V. Crowley, 2002, p. 8).

Finalmente, el discurso psicoanalista está claramente presente en la narrativa *New Age*, especialmente en lo que concierne a la religión. Como Hanegraaff ha señalado (2007), la Espiritualidad *New Age* se caracteriza por la “psicologización” de la religión: “the psychologisation of religion is usually assumed to imply that religion is ‘all in the mind’, i.e., that religious beliefs are merely subjective” (p. 46), así como por el uso de la interpretación junguiana del

gnosticismo y la alquimia, por ejemplo, para entender y adaptar conceptos esotéricos, tiéndolos de un significado que es al mismo tiempo religioso y psicológico (pp. 46-47).

#### 4.1. Carl Gustav Jung: el arquetipo y la religión como autoconciencia y experiencia

El pensamiento y la obra de Carl Gustav Jung (Kesswil, 1875-1961), se encuentran en la base de las prácticas y la forma de entender la religión de buena parte de los seguidores de las religiones neopaganas y la espiritualidad *New Age*. No en vano, sus estudios sobre la religión en relación con la psique humana, especialmente su concepto de arquetipo, tuvieron un gran impacto en los trabajos de la ocultista Dion Fortune.

Para Jung (ver fig. 22), la religión es pura psicología. A través de las reinterpretaciones de la mitología que conforman las religiones, los adeptos de las mismas pueden encontrar una puerta a su subconsciente que les permita ponerse en contacto con la parte divina de su propia personalidad (Segal, 2000, p. 65), una idea que se observa también en la filosofía wiccana y en su percepción sobre la naturaleza de la magia. Pues, como señala G. Harvey (2007a, p. 46), las definiciones de magia pragmática —esto es, la obtención de lo que se desea—, así como de la magia esotérica —basada principalmente en la defensa de que uno puede convertirse en aquello que desea ser—, incluyen la idea de que los cambios se efectúan siempre “de acuerdo a la voluntad”. Una voluntad que no sólo se refiere al “verdadero yo” —el “yo superior”, el “yo divino”—, sino que implica una búsqueda para conocerse a uno mismo, para cumplir con los más altos estándares, sociales y personales, a través del seguimiento de un proceso de autoconocimiento, auto empoderamiento y autorrealización.

La definición que hace Jung de la religión bebe directamente del concepto de lo *numinoso* de Rudolf Otto<sup>93</sup>, al entender ésta no tanto como un sistema de

---

<sup>93</sup> El término *numinoso*, utilizado para describir la experiencia que tiene un individuo ante la presencia de la divinidad, proviene del latín *numen* —“providencia o inspiración divina”—. Según Rudolf Otto, la experiencia de lo numinoso tiene una cualidad personal en tanto que el individuo

creencias y dogmas, sino como la experiencia de la propia conciencia más que de una figura divina externa. Es decir, de acuerdo con Jung (2008a, p. 10), la religión consiste, en esencia, en una *observación cuidadosa y concienzuda* de aquella existencia o “influjo dinámico” que “opera con total autonomía” y se apodera y “enseñorea” del sujeto humano, produciendo en él una suerte de alteración de la conciencia. Una existencia *divina* que puede ser experimentada a través del mito: “Together with ritual, mythology has provided the best *entrée* to God” (Segal, 2000, p. 71), siendo ésta la razón de porqué, para Jung, la mitología -esto es, las historias sobre la vida de dioses y héroes-, es lo que realmente sustenta la religión<sup>94</sup>:

The protean mythologem and the shimmering symbol express the processes of the psyche far more trenchantly and, in the end, far more clearly than the clearest concept; for the symbol not only conveys a visualization of the process but — and this is perhaps just as important — it also brings a re-experiencing of it, of that twilight which we can learn to understand only through inoffensive empathy, but which too much clarity only dispels (Jung, 1967, pp. 162-163).

Como ya se ha señalado al inicio del presente epígrafe, el término de

---

siente estar en plena comunión con lo “otro”. No obstante, Otto defiende que lo numinoso no puede ser definido en sentido estricto y que del “objeto numinoso sólo se puede dar una idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo. Así, pues, es «aquello que aprehende y conmueve el ánimo con tal o cual tonalidad»” (Otto, 2005, p. 13). Parece, por tanto, que lo numinoso, como presencia y como experiencia, ha de entenderse como algo fundamentalmente ajeno al ser humano.

<sup>94</sup> Jung dividió la historia de la psique humana en cuatro estadios —lo que ayuda a entender su percepción de la religión—: primitivo, antiguo, moderno y contemporáneo. De acuerdo con Jung, los primitivos no sólo no distinguían entre subjetividad y objetividad, sino que se identificaban con el mundo, acabando por reconocerse en los dioses que ellos mismos proyectaban sobre el mismo. De esta forma, humanos y dioses eran entendidos como uno. Por su parte, los antiguos se proyectaban también sobre el mundo, pero, al contrario que los primitivos, no se identificaban ni con el mundo ni con los dioses, de quienes se distinguían a través del culto. Tanto primitivos, como antiguos, experimentaban el mundo a través del inconsciente. En lo que respecta a los modernos, éstos, en clara oposición a los dos primeros estadios, poseían un ego claramente independizado. Sin dejar de proyectarse sobre el mundo, los modernos experimentaban el mundo tal cual, sin filtrarlo a través del inconsciente y desmitificándolo. Los modernos se veían como seres racionales y científicos, por lo que rechazaban la religión al considerarla una ilusión, identificándose sólo con aquello que les permitía controlar el mundo: su ego. No obstante, el inconsciente de los modernos acababa por salir a la superficie en forma de superstición, por ejemplo. Finalmente, los contemporáneos, a pesar de considerar la religión como una “reliquia precientífica”, no están satisfechos con la escrupulosa vida racional heredada de los modernos, por lo que buscan formas alternativas de prestar atención a su inconsciente (Segal, 1992, pp. 11-19).



“arquetipo” de Jung ha tenido un gran impacto en la concepción de lo espiritual que articula las nuevas religiones. Jung concibe la psique humana como una polaridad —entiende, por ejemplo, que hay dos tipos de personalidad: el introvertido y el extrovertido. Mientras que el primero se distingue por una tendencia a la abstracción, el segundo busca una afirmación de la propia significación a través de la relación constante con el “objeto” de interés (Jung, 1985, pp. 85–86)—, dentro de la que tienen especial importancia los arquetipos. Éstos, imágenes primordiales —es decir, representaciones colectivas de motivos mitológicos con mismas o similares temáticas, que se caracterizan por su universalidad en el tiempo y el lugar, y que no pierden su patrón básico, a pesar de su posible variación (Jung, 2009, pp. 219-220)—, no sólo conforman el inconsciente colectivo, el cual es de naturaleza global, pues es “idéntico a sí mismo en todos los hombres” y constituye “un fundamento anímico de naturaleza supra personal existente en todo hombre” (Jung, 2012, p. 10), sino que aparecen en los sueños y en los productos de la imaginación, encontrando resonancias en la existencia del individuo a través de experiencias existenciales fundamentales:

The experience of the unconscious leads the subject to live through the confrontation with evil, with his own interior negativity (archetype of the “shadow”), that of the Other in its gendered dimension (“animus” for the woman, “anima” for the man), and finally – as a consequence of the preceding– that of the potential totality of the individual subject (archetype of the “Self”) (Maillard, 2006, p. 649).

El pensamiento de Jung es un hito fundamental en la construcción tanto de la filosofía, como del imaginario de la Espiritualidad *New Age* y de las religiones nuevas o arqueológico-esotéricas. En primer lugar, su noción de la polaridad se ve claramente reflejada en la totalidad del entramado wiccano, pues sus rituales y su propio concepto de “magia” se entretajan alrededor de la polaridad de género —concretamente alrededor de la oposición entre energía masculina y energía femenina—. Esta polaridad tan marcada de la Wicca —dios/diosa, masculino/femenino, sol/luna, etc.—, no está exenta de polémica. De

hecho, puede decirse que se trata de una religión que cae en una cierta contradicción y ambivalencia a pesar de apoyarse, entre otros, en los movimientos a favor de la liberación sexual y a pesar de haber elevado la figura femenina hasta una situación de igual a igual con respecto a la masculina, ya sea desde un plano divino con la imagen de Diosa, o desde uno terrenal como autoridad religiosa en cuanto a que la mujer puede ejercer de Suma Sacerdotisa. Una contradicción que puede observarse, por ejemplo, en:

a) la utilización continuada de una narrativa que no sólo se mueve en términos binarios, sino que mantiene los mismos estereotipos de género en los que la mujer sigue estando asociada a los roles de madre y a la fertilidad, y el hombre a la figura del cazador o del guerrero;

b) la “universalización” de la imagen de la mujer caucásica occidental y oprimida, obviando las grandes diferencias raciales, étnicas y culturas que existen entre las mujeres de distintos contextos históricos y sociales;

c) el carácter claramente heterosexual de buena parte de las praxis rituales wiccanas, especialmente de las que tienen lugar durante las ceremonias de iniciación, las cuales explicaré en el siguiente bloque. En los últimos años han ido apareciendo grupos alternativos que han modificado la versión heterosexual de la Wicca y han ofrecido sus propias versiones. Uno de estos grupos es el de *Radical Faeries*, que está compuesto por hombres homosexuales.

En lo que respecta a la magia, muchas de las ideas de Jung pueden utilizarse como medio para explicar el uso que de ésta hacen los wiccanos. De acuerdo con Luhrmann (1989), se puede narrar la experiencia de la magia wiccana desde una perspectiva racional de transformación personal. Esto es, según esta autora, la práctica mágica tiene un componente importante de cambio psicológico —del que hablaré con más detenimiento en el capítulo 7—, que sirve a dos fines bien diferenciados. Por un lado, permite a quienes la practican argumentar que los motivos y símbolos mágicos tienen un efecto terapéutico real y valioso, más allá de cualquier teoría sobre el impacto mágico efectivo. Por otro lado, permite a éstos dar una explicación “técnica” de la “eficacia mágica”: la magia se convierte en parte de un contexto distinto,

completamente separado del materialismo racional. Es decir, la magia no es sino una suerte de metáfora de un plano separado de lo físico y utilizado como un recurso intelectual por el practicante de la magia (1989, p. 282). En otras palabras, para muchos wiccanos, el ritual mágico no sólo es terapéutico, sino que interpretan la práctica wiccana en sí misma como una forma de “curación” psicológica. En este sentido, Janet y Stewart Farrar, matrimonio wiccano iniciado en la Tradición Alexandrina, señalaron que la Wicca cumplía varios propósitos: en primer lugar, la integración de “los aspectos más conflictivos de la psique humana con la Psique Cósmica” y, en segundo lugar, el desarrollo del potencial y el autoconocimiento de la psique individual, con el fin de lograr aquellos resultados que “están más allá del alcance de una psique subdesarrollada y sin autoestima” (Farrar & Farrar, 1986, p. 146).

En segundo lugar, el arquetipo junguiano del viaje del héroe —en tanto que el arquetipo constituye un presupuesto inconsciente de toda vida humana, en él se visibiliza también la “vida secreta, inconsciente y básica de todos y cada uno de los individuos” (Jung, 2008a, pp. 99-100)—, encarnado en la vida de Cristo y en su trayectoria desde el inconsciente primordial (nacimiento), hasta la conciencia del ego (madurez), para luego retornar al inconsciente (crucifixión) y resurgir de nuevo de él para formar el Yo (resurrección) (Segal, 2000, p. 73), concuerdan tanto con la búsqueda de una relación con el Yo, como con el auto reconocimiento a partir de una figura mítica o divina, habituales de la espiritualidad *New Age* y la religiosidad wiccana, por ejemplo. Como señala Hanegraaff (1996, pp. 509-510), “la experiencia del Ser” es una constante universal de la mente humana, basada en las creencias y experiencias individuales de la persona, que encuentra su expresión mítica en contextos culturales específicos: “[...] a body of theories which enabled people to talk about God while really meaning their own psyche, and about their own psyche while really meaning the divine” (1996, p. 513).

El “viaje del héroe” de Jung también es importante en el desarrollo de la teoría de Joseph Campbell (1904-1987) del *héroe de las mil caras* (1949). Campbell toma prestada los conceptos de *inconsciente colectivo* y de *arquetipo*

de Jung para defender la existencia de un esquema mítico compartido, el “monomito”. El texto del *héroe* afirma que todo mito tiene un esquema narrativo básico, según el cual, la historia de la aventura del héroe —que es, en sí mismo, una figura arquetípica—, se va repitiendo con diversas variaciones. Además de como expresión simbólica del inconsciente colectivo, el modelo del *héroe* es, también, una representación de un ciclo cosmogónico que establece un paralelismo con el ciclo vital de nacimiento-vida-muerte:

Redemption consists in the return to super consciousness and therewith the dissolution of the world. This is the great theme and formula of the cosmogonic cycle, the mythical image of the world's coming to manifestation and subsequent return into the nonmanifest condition. Equally, the birth, life, and death of the individual may be regarded as a descent into unconsciousness and return [...] The adventure of the hero represents the moment in his life when he achieved illumination—the nuclear moment when, while still alive, he found and opened the road to the light beyond the dark walls of our living death (Campbell, 2004, p. 241).

Este modelo de *viaje de héroe* tiene un peso nada desdeñable en la Wicca, donde no sólo se ve reflejado en alguno de sus rituales —especialmente los de carácter iniciático—, sino que sirve como justificación a la heterogeneidad de fuentes —académicas, literarias, pseudo-históricas, etc.—, que sirve a los wiccanos de base para armar su narrativa.

En definitiva, las teorías de Jung son especialmente relevantes, sin duda alguna, en la sustentación del valor de ciertos rasgos idiosincráticos de la Wicca como, por ejemplo: a) los ritos iniciáticos, los cuales siguen el discurso de Jung sobre la transformación personal; y b) el uso de las divinidades como arquetipos que efectuar cambios en la psique. Una idea que ya se encuentra en los ritos de la *Golden Dawn*.

#### 4.1.1. Dion Fortune: la importancia de lo femenino

Dion Fortune es uno de los mejores ejemplos de la influencia que tuvo el pensamiento de Carl Jung en los círculos ocultistas.

Nombre mágico de Violet Mary Firth, Fortune (ver fig. 23) fue una ocultista

británica cuyos libros continúan teniendo un gran impacto tanto en la Wicca, como en el Paganismo en general. Firth fue practicante de la magia ceremonial y una de las primeras escritoras ocultistas en acercar la práctica mágica y los conceptos herméticos a la psicología de Jung y Freud (Guiley, 2008, p. 130):

Dr Jung has a great deal to say concerning the myth-making faculty of the human mind, and the occultist knows it to be true. He knows also, however, that its implications are much farther reaching than psychology has yet suspected. The mind of poet or mystic, dwelling upon the great natural forces and factors of the manifested universe, has, by the creative use of the imagination, penetrated far more deeply into their secret causes and springs of being than has the scientist; it is not for nothing that the racial imagination, working thus, has come to associate certain animals with certain gods (Fortune, 1999, p. 100).

Es precisamente este punto donde la importancia de Fortune se pone de manifiesto, pues las ceremonias mágicas wiccanas se conforman entorno a la naturaleza dinámica de la polaridad de géneros, influencia esto último de la psicología de Jung. Es decir, Fortune no sólo se hace eco de las ideas del psicoanalista sobre dicha polaridad, así como de su percepción acerca de la importancia del equilibrio entre los opuestos, cuya dinámica competitiva es la que mantiene a la psique, sino que ejerce de puente de las mismas, encontrándose profundamente enraizadas en la Wicca de Gardner. De este modo, por ejemplo, Gardner entendía el *coven ideal* —término que hace referencia al grupo de wiccanos. Hablaré de la figura del *coven* con más detalle más adelante—, como aquel que estaba conformado por seis parejas heterosexuales (más la Suma Sacerdotisa), en tanto que su visión de las figuras del Dios y de la Diosa estaban fuertemente mediatizadas por la idea junguiana de lo que es e implica lo “femenino”: algo pasivo, emocional y receptivo. De esta manera, tal y como observa Crowley (2002, p. 7), la Diosa gardneriana no sólo es “joven, bella, dulce, amable, sabia, justa, humilde y generosa”, sino que también, y aquí viene el matiz importante, es plenamente consciente de que todo el poder viene, en última instancia, de Dios.

Como insiste Greenwood (2000, p. 145), Fortune no sólo fue la responsable de incorporar esta psicología a las ideas mágicas ocultistas, sino

que fue capaz de interpretar dicha asociación de manera que se incrementaba la relevancia de la mujer en los rituales. Esto es, la mujer empezó a ser entendida como un elemento activo en la confluencia de los dos aspectos de la polaridad de lo femenino y lo masculino que permitía la realización de la magia. Esta idea es importante, pues al poner el foco en la figura femenina y en su trascendencia para que el proceso mágico tenga lugar y sea “efectivo”, Fortune da totalmente la vuelta a la idea anterior de pasividad y “subordinación” de Jung con respecto a la mujer. Es decir, para Fortune, tanto el poder, como la vida, fluye directamente de la mujer, siendo ésta la fuente de donde el hombre extrae su capacidad *externa* de dar la vida. Por tanto, según esta misma autora, el hombre *adora* a la Gran Diosa porque, sin Ella, no obtiene vida, siendo, precisamente por esta razón, que en toda mujer ve el reflejo de la propia divinidad: “In [...] every woman let him look for the features of the goddess, watching her phases through the flow and return of the tides to which his soul answereth; awaiting her call, as he needs must, aching in his barrenness” (1987, p. 132).

Además de lo ya dicho, me parece necesario enfatizar el hecho de que Dion Fortune destacó en un mundo predominantemente masculino, como era el ocultismo de la época victoriana, siendo considerada una de las mayores ocultistas de su tiempo. Como señalan Hutton (1999, p. 181) y King (1989, p. 143), la inmersión de Fortune en el ocultismo vino sin duda alguna favorecida por el ambiente esotérico familiar en el que se vio involucrada desde pequeña, siendo, al igual que su madre, una devota cristiana mística. En 1914 Fortune se hizo teosófica, convirtiéndose años después en un importante miembro de la *Christian Mystical Lodge*. En 1919 fue iniciada en el templo londinense de la *Alpha et Omega*, una orden sucesora de la *Golden Dawn*. En 1928, años después de fundar la *Fraternity of the Inner Light*, estableció ésta como un cuerpo totalmente independiente. Gracias a su amplia producción literaria, Fortune favoreció una suerte de “democratización” de la práctica ocultista, lo que permitió sin duda alguna que dicha práctica fuera más accesible al público en general. Con obras como *The Mystical Qabbalah* (1936), por ejemplo, donde trata sobre la tradición esotérica occidental, Firth demostró su habilidad de

síntesis, así como su facilidad para convertir los densos y complejos conceptos esotéricos en ideas claras y comprensibles.

Finalmente, la figura de Fortune sobresalió en el panorama ocultista británico por ser también la fundadora de la *Fraternity of the Inner Light*, desarrollada a partir de 1922 como un complemento más joven y abierto de la *Hermetic Order of the Golden Dawn*. Como indicó King (1989, pp. 157-158), los primeros años de esta organización estuvieron marcados por la utilización, prácticamente sin modificaciones, de los rituales iniciáticos de la *Golden Dawn*. No obstante, en los años cincuenta y sesenta, gracias a la influencia, sobre todo, de las “psicologías de la contracultura” —de las que hablaré en el siguiente epígrafe—, la fraternidad llevó a cabo un distanciamiento del ocultismo e introdujo en sus prácticas terapias físicas y psicológicas. Hoy en día, la *Fraternity of the Inner Light* no puede considerarse tanto una fraternidad mágica, como un culto heterodoxo semicristiano, similar a la *Liberal Catholic Church of the Theosophists*.

#### 4.2. Wilhelm Reich: la terapia corporal y la fuerza vital

El psicoanalista Wilhelm Reich (Dobrzanica, 1897-1957), fue una de las figuras más influyentes del panorama psicológico y de espiritualidad alternativa que se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo XX. Perteneciente a la segunda generación de analistas después de Sigmund Freud, Reich (ver fig. 24) dedicó sus investigaciones a conciliar el cambio social con el psicoanálisis, terminando por convertirse en una de las personalidades más radicales de la historia de la psiquiatría (Danto, 2005, p. 43): “[...] he is now known more for his mad invention rather than for the sexual radicalism that box contained. Reich’s eccentric device might be seen as a prism through which to look at the conflicts and controversies of that era” (Turner, 2011, p. 20).

Reich fue un pionero en la hipótesis de la unidad entre mente y cuerpo. Como señala Frager (1989, p. 293), las contribuciones más duraderas de Reich se sitúan tanto en el descubrimiento de las interacciones entre los procesos psicológicos y los de “blindaje físico”, como en el hallazgo de la energía biológica

y la importancia que tiene para el individuo la consecución de la liberación de los bloqueos energéticos. Sus primeros trabajos como psicoterapeuta se centraron en el carácter de las personas, concretamente en el análisis del patrón habitual de las distorsiones y defensas psicológicas que se encuentran en cada individuo. Es decir, para Reich el *quid* del análisis psicológico, así como del tratamiento del paciente, se situaba en la resistencia y la intensidad emocional del *control personal*, con las que los pacientes se enfrentan al material vital y experiencial que van produciendo. De esta forma, al “confrontar” al paciente con dicho material y su propia resistencia sucesiva, éste aprende a discernir, reconocer e interpretar tanto los elementos del inconsciente, como sus patrones de conducta (Reich, 1972, pp. 42-43).

El punto de partida de la investigación de Reich reside en la idea de que existe una suerte de fuerza vital —*energía orgónica*—, que fluye libremente a través del cuerpo humano. Dicha energía está asociada a cada uno de los patrones de defensa del carácter, los cuales están directamente relacionados con la rigidez muscular, los movimientos corporales o la postura. Así, cuando ocurre un trauma doloroso, por ejemplo, esta fuerza vital se bloquea tanto en la psique, como en el cuerpo de la persona (Hammer, 2006b, p. 574). Como consecuencia, Reich desarrolló terapias corporales con el fin de que sus pacientes reviviesen, gracias a la relajación de sus músculos, situaciones traumáticas o experimentasen una gran variedad de sensaciones físicas, motivadas éstas por la movilidad de la *energía orgónica* y el desbloqueo de las emociones (Frager, 1989, p. 293). Esto es, según Reich las emociones biológicas que gobiernan los procesos psicológicos son, en sí mismas, la expresión directa de una energía principalmente física, el *orgón cósmico*. Por eso, defendía la importancia de que el paciente conociera en extensión las “funciones emocionales de la energía biológica” (Reich, 1973, p. ix).

Para Reich, la curación de las enfermedades, la restauración de la salud e, incluso, la liberación de las ataduras y problemas sociales y personales dependía, sencillamente, de la devolución al individuo del pleno uso de la sexualidad *genital*, es decir, el orgasmo: “el éxtasis sexual es el resultado de una



alteración de la función del orgasmo. Por tanto, las neurosis se pueden curar eliminando su fuente de energía, el éxtasis sexual” (Reich, 1973, p. 153). Lo que Reich denomina la *potencia orgiástica* no es sino la libre propagación y la plena descarga de la fuerza vital por la totalidad del cuerpo humano (Brabant, 1976, pp. 135-136): “la potencia orgástica es la capacidad de rendirse al flujo de energía biológica, la libertad de las inhibiciones. La capacidad de descargar completamente la excitación sexual a través de las convulsiones involuntarias y placenteras del cuerpo” (Reich, 1973, p. 58).

La hipótesis de Reich de que el cuerpo humano está imbuido de *energía orgónica* —“la energía orgánica es demostrable visual, térmica y electroscópicamente. El organismo vivo contiene este tipo de energía en cada una de sus células y se carga continuamente orgónicamente de la atmósfera por medio de la respiración” (Reich, 1973, pp. 383-385)—, ha influenciado notablemente en el pensamiento del fundador de la Wicca, Gerald Gardner, quien creía que el ser humano tenía un poder inherente, el cual podía ser canalizado y utilizado en rituales específicos:

Witches are taught and believe that the power resides within their bodies which they can release in various ways, the simplest being dancing round in a circle, singing or shouting, to induce a frenzy; this power they believe exudes from their bodies, clothes impeding its release. In dealing with such matters it is, of course, difficult to say how much is real and how much imagination (Gardner, 1954, Chapter 1).

Una idea que reflejó en su “Gran Rito”, el cual es, tal y como explicaré en el siguiente bloque, la pieza central del tercer y último grado de la iniciación dentro de la Wicca. Es un ritual mágico de contenido marcadamente sexual que rinde homenaje a la polaridad masculina/femenina que existe en todas las cosas del universo, expresando tanto la unión física, mental, espiritual y astral que tiene lugar entre el hombre y la mujer, como la unión del Dios y la Diosa<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> La magia sexual de Crowley tiene elementos paralelos muy marcados. Por ejemplo, su producción de *gnosis*, o estados alterados de conciencia, mediante el orgasmo, entre otras opciones

#### 4.3. Las “psicologías de la contracultura”

La sociedad occidental actual se caracteriza por el énfasis que le otorga al ámbito de lo emocional, hasta el punto que puede decirse que vivimos inmersos en la cultura del correctismo y la sensibilización. En palabras de Furedi (2004), hoy en día se toman tan en serio las emociones, que todos los desafíos y decepciones cotidianas que las personas han de enfrentar prácticamente a diario, se ven como una amenaza directa al bienestar emocional y un riesgo para la autoestima. Un hecho que, junto a la tendencia a analizar cada detalle y momento vital bajo una óptica psicológica, no sólo ha llevado a que el lenguaje terapéutico se nutra de términos como “crisis”, “ansiedad”, “estrés” o “estima”, sino también a que el uso de dicho lenguaje se haya interiorizado en el vocabulario cotidiano, siendo habitual que encontremos dichos términos en los medios de comunicación, la escuela o el lugar de trabajo (pp. 1-2).

En este sentido, se generalizó por todo el mundo occidental, a partir de la década de los 60 sobre todo, una fascinación no sólo por la transformación y potencialización del “yo”, sino también por la consecución de la autorrealización. Una fascinación que respondía, en última instancia, a la necesidad innata de los seres humanos por integrarse en la comunidad, así como por aprender a lidiar y convivir con los problemas sociales que dicha integración puede ocasionar en las sociedades urbanas avanzadas. Todo esto se cristalizó en el desarrollo de una serie de terapias psicológicas que se centraron en la obsesión del individuo con la búsqueda de la verdadera naturaleza, así como el estudio de los límites de la conciencia humana. Unas cuestiones que son un “lugar común” en la sociedad occidental, siendo no sólo un hilo conductor en la tradición esotérica occidental, sino también el eje sobre el que se apoyaron dichas terapias.

##### 4.3.1. La “psicología del sentido y de la experiencia”: Abraham Maslow y Viktor Frankl

Las terapias post-psicoanalistas, con su enfoque en la realización del yo, estaban influenciadas por el movimiento contra-psiquiátrico contracultural y los enfoques de psicólogos emergentes como Abraham Maslow (Altglas, 2014, p.

204). Maslow (ver fig. 25) defendía que era responsabilidad de la persona, como agente libre que era, desarrollar tantas de sus potencialidades como le fuera posible, ya que, sólo de esta manera, podía experimentar una vida verdaderamente auténtica. La idea de Maslow exigía la necesidad de autorrealización. Una hipótesis que tendría un éxito rotundo en el mundo occidental, especialmente en los EEUU, puesto que el miedo al éxito impide al individuo alcanzar la grandeza y la autorrealización (Illouz, 2008, p. 160). Es decir, de acuerdo con el propio Maslow (1993, pp. 25-26), la base de la frustración que caracteriza a la sociedad occidental actual, se encuentra en la siguiente dicotomía: por un lado, la absoluta certeza de que, en el mundo globalizado en el que vivimos, existen altas posibilidades de desarrollo y autorrealización; y, por otro, la profunda decepción que provoca el convencimiento de que, en la realidad, son muy pocas personas las que llegan “al punto de identidad o individualización, plena humanidad” y consecución de toda su potencialidad.

Viktor Frankl (1905-1997) fue el otro gran exponente de esta “psicología del sentido y de la existencia”. Prisionero durante la II Guerra Mundial en varios campos de concentración, Frankl (ver fig. 26) sobrevivió a la desesperación del sentimiento de “no existencia”. Tras su liberación, escribió *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* (1946) a modo de catarsis de todo lo que había vivido durante su confinamiento, y fundó la “logoterapia existencial”, denominada también la “tercera escuela vienesa de psicoterapia”. Según este autor (2010), “la búsqueda por parte del ser humano del sentido de su vida constituye una fuerza primaria y no una “racionalización secundaria” de sus impulsos instintivos” (p. 121). Al igual que Maslow, Frankl analizó en detalle las razones de la frustración humana y ligó lo que llamó *frustración existencial* al afán humano de encontrar un significado concreto, habitualmente esquivo, a la existencia personal. No obstante, Frankl huyó de la idea del “destino divino” y, como Maslow, defendió la responsabilidad del hombre sobre su propia existencia: “[...] la vida pregunta por el hombre, cuestiona al hombre, y éste contesta de una única manera: *respondiendo* de su propia vida y con su propia vida” (2010, p.

131). Con todo, Frankl se desligó del pensamiento de Maslow y del de los terapeutas post-psicoanalistas, en tanto criticó abiertamente la tendencia de enfocarse únicamente en el individuo, así como de visualizar la autorrealización como la meta “por autonomasia”. Frankl entendía al hombre como un ser social, ligado al mundo en el que vive. Por tanto, no creía que el sentido de la existencia humana se encontrase “dentro de la persona o en su psique”, sino precisamente en el mundo y en la sociedad, el medio, al fin y al cabo, en el que éste se encuentra. Frankl abogaba por que las personas trascendieran de su propia existencia:

ser hombre implica dirigirse hacia algo o alguien distinto de uno mismo, bien sea realizar un valor, alcanzar un sentido o encontrar a otro ser humano. Cuando más se olvida uno de sí mismo [...] más humano se vuelve y más perfecciona sus capacidades” (Frankl, 2010, p. 133).

En definitiva, el éxito de esta tipología de psicología en la sociedad actual se explica por la necesidad que el individuo tiene de cultivar y desarrollar su propia “ser” en un mundo en el que se espera que viva su vida en términos de opciones y elecciones —cada uno de los atributos de la persona se construye a través de decisiones justificadas en términos de motivos, necesidades y aspiraciones—. Un mundo donde el individuo se diluye en pro del consumismo o de la comunidad, favorece la aparición de terapias que le ayudan a restaurarse y remodelarse siguiendo los patrones que él mismo ha escogido. En otras palabras, estas terapias proveen instrumentos de individualidad para la “construcción” de un individuo con capacidad de decisión, y cuyo principal objetivo no sea otro que la búsqueda única de una vida llena de satisfacción y significado (Rose, 1999, p. 231).

Las psicologías de Maslow y Frankl construyeron, indiscutiblemente, un marco conceptual de gran impacto en la segunda mitad del siglo XX que, de manera indiscutible, encuadra los movimientos de la psicología humanista, de la que hablaré en el epígrafe siguiente, y en donde aparecen tendencias de naturaleza más práctica como, por ejemplo, la Gestalt o la Programación Neurolingüística (PNL) —muy en tono con el ideal iniciático de la Wicca que

trataré en el capítulo 8, así como muy de la mano de las “psicologías del sentido” tratadas, aunque en concepto opuesto a las mismas—, cuya actitud pragmática, basada en el poder de la mente, acerca la PNL al modelo de praxis mágica subyacente a todo el ocultismo contemporáneo<sup>96</sup>.

#### 4.3.2. La psicología humanista: el Post-psicoanálisis y el *Human Potential Movement*

Es en el ya referido, al inicio del epígrafe 4.3., marco de búsqueda de nuevas formas de comunicación y conexión, tanto a nivel socio-comunitario, como a nivel mental e individual, en el que empezaron a aparecer el conjunto de terapias que Castel denominó “post-psicoanalistas<sup>97</sup>”, en tanto que representaron un intento de cambiar la manera en que el psicoanálisis llevaba a cabo la difusión de la cultura psicológica en la sociedad del momento (1984, p. 163). En otras palabras, dichas terapias se distinguieron por promover el crecimiento y el bienestar personal de los pacientes, a quienes se instaba a encontrar su verdadero “ser” a través del desarrollo de todo su potencial. En contraposición a la ortodoxia psicoanalista, los terapeutas post-psicoanalistas abogaban por prácticas directas y simplificadas, centradas en la experiencia directa y en la resolución de los problemas de los pacientes en el aquí y en el ahora (Altglas, 2014, p. 204).

Asimismo, las terapias post-psicoanalistas se caracterizaron por una naturaleza ecléctica que fusionaba técnicas psicológicas con prácticas religiosas y espirituales, integrándose, de esta manera, dentro del llamado *Human Potential Movement*, una corriente psicológica que se desarrolló durante los 60, y cuyo objetivo era que el individuo llegase a experimentar con su propia “esencia divina<sup>98</sup>”. Un fin éste que, en cierta forma, encierra una utopía

---

<sup>96</sup> Aquí cabe, también, una mención a Alejandro Jodorowsky y a su “psicomagia”, basada en una esoterización explícita del psicoanálisis post-jungiano.

<sup>97</sup> Según Otero (2003), hacia la primera década de 1970 se anunció la aparición de unas 50 terapias nuevas, mientras que, hacia 1980, ya había registradas más de 400, aumentando durante los 90 (p. 18).

<sup>98</sup> Una búsqueda existencial que no sólo bebe directamente de las teorías de Jung, entre otros, sino que se encuentra en religiones nuevas como la Wicca Feminista, en la que el reconocimiento con la Diosa está íntimamente ligado al empoderamiento personal de la mujer.

psicológica: si las personas son capaces tanto de amar verdaderamente, como de crear y realizar su potencial, la sociedad se transformaría por completo. En otras palabras, el cambio social sólo es viable a través de la revolución de la conciencia (Hammer, 2006b, p. 573).

Las terapias post-psicológicas beben directamente del pensamiento de Wilhelm Reich, en tanto defendían la existencia de una relación psicosomática entre cuerpo y mente. Una idea que justifica, sin duda alguna, su carácter pragmático. Esto es, como su principal objetivo era el desarrollo, crecimiento y autorrealización del individuo a través de su adaptación al medio (Otero, 2003, p. 4), los terapeutas post-psicoanalistas legitimaban el “todo vale” como técnica terapéutica, siempre y cuando ésta entrara dentro de los parámetros sociales y fuera efectiva en el “presente” para un paciente concreto<sup>99</sup> (Otero, 2003, p. 49).

Por último, voy hablar de la Terapia Gestalt, una de las corrientes post-psicoanalistas pertenecientes también al *Human Potency Movement*. Al igual que otras corrientes del HPM, los terapeutas Gestalt no sólo se basaban en el aquí y el ahora del paciente, sino que se centraban, principalmente, en el “lenguaje no verbal” —postura corporal, tono de voz, gestos, etc.—, y las discrepancias que pueden observarse entre dicho lenguaje y lo que el paciente expresaba (Hammer, 2006b, p. 575). En otras palabras, lo importante no es tanto lo que se está diciendo, sino lo que está aconteciendo en el momento (Sommers-Flanagan, 2012, p. 199).

Al poner el foco en la experiencia directa de lo que acontece en el presente, más que en interpretaciones de algo ya vivido, el paciente aprendía a ser consciente de su situación y de lo que hacía, por lo podía estar más predispuesto al cambio (Beisser, 1970). El objetivo de la terapia Gestalt era, por tanto, ayudar al individuo a vivir su vida de una forma creativa, enseñándole nuevas formas de satisfacción, “ser” y crecimiento, más allá de las

---

<sup>99</sup> Estos terapeutas sostenían que problemas psicológicos como el estrés o la ansiedad, por ejemplo, podían verse reflejados a nivel físico, al producir una especie de bloqueo que podía ser eliminado a través de técnicas como el yoga, el tai chi, la meditación; o el uso de medicinas tradicionales como la Acupuntura, el Shiatsu o la Ayurveda (Tipton, 1982) (Stone, 1976).

preocupaciones del día a día o los “bloqueos” producidos por la frustración o los asuntos inacabados:

From the earliest days of my personal Gestalt therapy experience, I have noticed this truth: no matter what symptom I presented to my therapists, I left the consultation room feeling "friendlier" with die very source of the bothersome, painful experience I had brought to therapy. I left the therapy session with the recognition that my anxiety, obsession, or difficult image was a creative effort. Through time and experience, I learned that my "complaint" was not bad but was merely the best creation I could muster at the time to solve a life problem; mat my symptoms had goodness, aesthetic validity, and special meaning; and that my "problem" was a search for a new balance, a good form. I therefore left die therapy session with the sense that my self was affirmed as good (Zinker, 1998, p. 26).

## **BLOQUE II**

### **Identidad y culto en la Wicca**



In this world, the Goddess is seen in the moon, the light that shines in darkness, the rain bringer, mover of the tides, Mistress of mysteries. And as the moon waxes and wanes, and walks three night of its cycle in darkness, so it is said, the Goddess once spent three night in the Kingdom of Death. For in love She ever seeks her other Self, and once, in the winter of the year, when He has disappeared from the green earth, She followed Him and came at last to the gated beyond which the living do not go. The Guardian of the Gate challenged Her [...] For love, She was bound as all who enter there must be and brought before Death Himself [...] "Lady", He said, "it is the fate of all that lives to die. Everything passes; all fades away. I bring comfort and consolation to those who pass the gates, that they may grow young again. But You are my heart's desire -return not, but say here with Me". And she remained with him three days and three night, and at the end of the third night She took up his crown [...] "Here is the circle of rebirth. Through You all passes out of life, but through Me all may be born again. Everything passes; everything changes. Even death is not eternal. Mine is the mystery of the womb, that is, the cauldron of rebirth. Enter into Me and know Me, and You will be free of all fears. For as life is but a journey into death, so death is but a passage back to life, and in Me the circle is ever turning".

STARHAWK, *The Spiral Dance*<sup>100</sup>

Como se irá estableciendo a lo largo del presente bloque, la Wicca y el Paganismo Contemporáneo son movimientos en cierta manera parejos, paralelos en su desarrollo y de una gran complejidad y variedad en sus propias formas internas, lo que se ha traducido, en última instancia, en el surgimiento de numerosas tradiciones wiccanas y sendas neopaganas. Por tanto, el objetivo de este bloque es ahondar no sólo en la innegable relación sincrética que wiccanos y neo-paganos, especialmente, comparten, sino también en el vínculo existente entre las mencionadas tradiciones wiccanas a través del análisis comparativo de sus creencias, cosmovisiones, rituales y celebraciones, con el fin de llegar a discernir los aspectos y particularidades que configuran y definen su propia identidad y singularidad.

Durante el bloque haré hincapié en las diversas maneras en las que neo-paganos y wiccanos han convertido la adoración, afinidad y pertenencia al mundo natural en su señal de identidad, a través de:

---

<sup>100</sup> Starhawk. (1989). *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco: HarperSanFrancisco, pp. 187-188.

a) la aceptación de un código ético, el denominado *Wiccan Rede* —que, a pesar de originarse entre los wiccanos, se ha extendido por buena parte de las corrientes neopaganas—, el cual promueve, ante todo, la libertad de la voluntad y la responsabilidad de acción: “If it harm none, do as you will”;

b) la celebración del ciclo natural en los festivales estacionales y la realización de ceremonias rituales en donde la magia es, como explicaré en sucesivos capítulos, no sólo un elemento integral y dependiente del culto a las diversas divinidades, elementos, ancestros y seres que, según wiccanos y neopaganos, “habitan” en el plano espiritual que se entrelaza con el físico, y del que trataré más adelante, sino también un instrumento crucial para el crecimiento personal y espiritual mediante la adquisición de la *gnosis* o conocimiento místico;

c) la creencia en la inmanencia de lo divino.

De nuevo, lo interesante aquí, con todo, es ver cómo estos grupos cimentan su idiosincrasia —religiosa, comunitaria e individual—, a través de las semejanzas y las variaciones significativas que presentan entre sí. Por ejemplo, heathens, paganos étnicos —esto es, relacionados con un ancestro concreto: celtas, griegos, romanos, etc.— druidas y, en este caso también, wiccanos celtíberos, apoyan sus prácticas y creencias, como señalaré más adelante, en las fuentes literarias y arqueológicas que hablan acerca de los antiguos pueblos cuya cultura ritual y mitológica buscan reconstruir. Este carácter reconstruccionista los lleva a adorar los panteones de las antiguas divinidades indoeuropeas y celtas: heathens y ásatrus veneran a los antiguos dioses nórdicos y germánicos, mientras que los druidas rinden culto a las deidades mencionadas en las inscripciones de los antiguos templos británicos, irlandeses y galos, así como a las que aparecen en la literatura y el folklore célticos más recientes. Por su parte, los wiccanos honran las figuras del Dios y de la Diosa, al tiempo que ponen el énfasis no sólo en los rituales iniciáticos que entienden, como se verá más detalladamente *a posteriori*, como un viaje espiritual transformativo y de renacimiento simbólico, sino también en los métodos de celebración de lo natural, algo que comparten con los druidas; las seguidoras de

la denominada *Brujería Feminista* centran su culto en Diana y en los llamados “Misterios de las Mujeres”, a los que me referiré en los siguientes capítulos; los eco-paganos se focalizan en el activismo medioambiental y, finalmente, los neo-chamanes —muchos de los cuales se acaban uniendo a los grupos anteriores—, se caracterizan por la utilización de los “trances” como eje central de sus rituales —sin embargo, y como indicaré posteriormente, los estados alterados de conciencia como parte de los ritos y, especialmente, como requisito para entrar en contacto con la divinidad y el plano místico se encuentran, también, en la praxis ritual wiccana—.

Todo esto no hace sino probar el hecho de que, sistematizar los sistemas de creencias y prácticas wiccano-paganas, es tarea complicada. A pesar de que buena parte de dichas prácticas provienen de fuentes literarias, ninguno de estos grupos comparte libros sagrados. En el marco de la Wicca, por ejemplo, no hay un único *Libro de Sombras*, sino que cada *coven* y, también, cada tradición, confecciona el suyo propio. No obstante, es innegable que los escritos de Gerald Gardner<sup>101</sup>, Doreen Valiente<sup>102</sup> y Raymond Buckland<sup>103</sup>, por nombrar algunos, son una buena base para los mismos. Asimismo, todos estos movimientos carecen de una estructura centralizada. Es decir, no hay una organización central que aglutine a las diversas corrientes o un líder que actúe como cabeza visible de todas ellas. Con todo, existen plataformas que, como la Pagan Federation, actúan de intermediarios o puente de unión y comunicación entre las distintas comunidades paganas y wiccanas, así como determinadas figuras que son reconocidas como autoridad por parte de dichas comunidades: la autora y activista americana Starhawk<sup>104</sup>, la psicóloga y sacerdotisa wiccana

---

<sup>101</sup> Destacan especialmente: *Witchcraft Today* (Various, 1954) y *The Meaning of Witchcraft* (Various, 1959).

<sup>102</sup> Entre cuyos trabajos, destacan: *An ABC of Witchcraft* (Robert Hale, 1973); *Witchcraft for Tomorrow* (Robert Hale, 1978); *The Rebirth of Witchcraft* (Robert Hale, 1989).

<sup>103</sup> Entre cuya extensa bibliografía sobresalen, por ejemplo: *Witchcraft from the Inside* (Llewellyn Publications, 1971); *Buckland's Complete Book of Witchcraft* (Llewellyn Publications, 1986); *Witchcraft: Yesterday and Today* (Llewellyn Publications, 1990); o *Wicca for One* (Citadel, 2004).

<sup>104</sup> Cuyas obras más destacadas son, por ejemplo: *The Spiral Dance* (Harper & Row, 1979); *Dreaming the Dark* (Beacon Press, 1982); o *Truth or Dare* (HarperOne, 1987).

Vivianne Crowley (ver fig. 27)<sup>105</sup>, el ya mencionado autor y sacerdote wiccano Raymond Buckland o el matrimonio Farrar (ver fig. 28), autores de una extensa bibliografía acerca de las creencias y prácticas wiccano-paganas<sup>106</sup>, son buenos ejemplos de esto.

En línea con lo dicho, se encuentra el detalle de que buena parte de los movimientos que integran las tradiciones wiccanas y las sendas neopaganas se organizan en torno a pequeños grupos: el *coven* wiccano<sup>107</sup>, el *círculo* neo-chamánico, el *grove* druídico<sup>108</sup>, el *boschetto* de la Stregheria italo-americana<sup>109</sup>, o el *kindred* —también llamado *hearth*— de heathens y ásatrus, cuyos miembros están unidos, al igual que los wiccanos, por pactos de lealtad y asistencia mutua. Todos estos grupos suelen estar encabezados por una pareja sacerdotal del más alto grado: el Sumo Sacerdote y la Suma Sacerdotisa en la Wicca; *Ard Draoi* (druida) y *Ard-bandraoi* (druidesa) en el Neo-druidismo irlandés, sobre todo; *Goði* (sacerdote) y *Gyðia* (sacerdotisa), *Goðar* en plural, en el Paganismo Nórdico (Heathenry y Ásatru); etc., aunque también es posible que una única persona, ya sea hombre o mujer, lidere los mismos. Por último, dentro del contexto de la Wicca y el Paganismo Contemporáneo, existen también los colegios sacerdotales. En la Wicca Celtíbera, por ejemplo, la organización<sup>110</sup> de

---

<sup>105</sup> Cuyos libros más influyentes son, por ejemplo: *Wicca: The Old Religion in the New Age* (Element Books Ltd., 1989); *Phoenix from the Flame* (Thorsons Publishers, 1994); o *Principles of Wicca* (Thorsons, 1998).

<sup>106</sup> Ejemplos de dicha bibliografía son: *A Witches' Bible* (Robert Hale, 1981); *Eight Sabbats for Witches* (Robert Hale, 1981); *The Witches' Way* (Robert Hale, 1984); *The Witches' Goddess* (Robert Hale, 1987); *The Witches' God* (Robert Hale, 1989); y *Spells and How They Work* (Robert Hale, 1990).

<sup>107</sup> Basado en el *coven* medieval descrito por Murray en su *The Witch Cult in Western Europe* (1921), se compone de trece brujos adoradores del dios de la fertilidad. Aunque en la actualidad los *covens* son bastante variados en tamaño, yendo desde los pocos miembros a los centenares.

<sup>108</sup> Nombre que, de acuerdo con Green (1997, p. 108) y MacKillop (2004), corresponde a la traducción anglosajona del término gaélico *nemeton*, el cual hace referencia al “santuario” o “arbolada sagrada” en el que los celtas históricos llevaban a cabo sus cultos.

<sup>109</sup> Similar a la Wicca y a otras tradiciones del *revival* de la brujería, su culto se basa notablemente en la *Aradia* de Charles G. Leland, a quien me referí en el primer capítulo de este trabajo.

<sup>110</sup> En el capítulo III de los Estatutos de la Wicca Celtíbera, que va desde el capítulo 18 al 28, se puede hallar una narración sucinta de los órganos de representación de dicha tradición (González, 2012d).

la misma se estructura en: *creyentes*<sup>111</sup>, *iniciados* —quienes tras pasar un periodo de aprendizaje de un ciclo, esto es, un año y un día, realizan el rito iniciático de entrada—, *sacerdotes* —quienes han superado la segunda iniciación tras permanecer, un periodo mínimo de seis años, como iniciados en el *coven*<sup>112</sup>—, y *sumos sacerdotes* —quienes, tras haber constatado un periodo de doce años como sacerdotes, llevan a cabo la última de las iniciaciones— (González, 2012a). Son estos últimos, sacerdotes y sumos sacerdotes, los encargados de desempeñar el ritual y de invocar a las divinidades y seres espirituales.

Finalmente, y tal como señala Magliocco (2015, p. 651), dentro del Paganismo Contemporáneo, así como de la Wicca, la tasa de crecimiento más alta se encuentra entre los practicantes solitarios. Éstos pueden reunirse con otros adeptos en “reuniones regulares” o para celebraciones de temporada, pero son esencialmente practicantes independientes.

## **5. Paganismo Contemporáneo, Wicca y New Age: ¿Estamos hablando de la misma realidad?**

En ambos discursos, el académico y el popular, existe una tendencia a utilizar indistintamente, como si fueran sinónimos, los vocablos *Paganismo Contemporáneo*, *Wicca* y *New Age*. Sin embargo, estos conceptos hacen referencia a toda una serie de movimientos parejos que — pese a compartir *background*, aparecer y desarrollarse de forma contemporánea, y tener una innegable relación simbiótica, la cual se ha traducido en una influencia mutua, que ha llevado a continuos intercambios y adopciones de diversas prácticas y creencias a lo largo de los años—, presentan identidades e idiosincrasias propias y bien diferenciadas.

---

<sup>111</sup> Son aquellas personas que no están iniciadas en el “Culto” pero que, a través de un rito de “hermanamiento”, pueden auxiliar en las ceremonias públicas.

<sup>112</sup> También denominado, en la tradición celtíbera, *corro* o *congregación*. Se trata de un órgano autónomo, supeditado, no obstante, al Sumo Sacerdote del Consejo Wiccano, al Consejo Wiccano, la Cámara del Arte y a La Hermandad de Congregaciones, que está formado por “seis o más Wiccanos/as con la dignidad de Sacerdotes/isas, hasta un número máximo de 12 [...] de los que uno al menos asumirá el rango de Sumo/a Sacerdote/isa, en ambos casos reconocidos como tales por La Wicca Celtíbera” (González, 2012d).

### 5.1. Paganismo Contemporáneo: definición y significado

Términos como *pagano* y *paganismo* son problemáticos. De acuerdo con Strmiska, el concepto “pagano” proviene de la palabra latina *pagus*, que indicaba originalmente un área rural en la Antigua Roma y solía utilizarse —sobre todo con posterioridad a la oficialización del cristianismo como religión del Imperio a finales del siglo IV y, a menudo, de forma peyorativa—, para designar al “incivilizado” o al “no cristiano”. Según este mismo autor, la popularidad de dicho concepto se encuentra en la imagen positiva que de la mitología y religión europea pagana promovieron tanto la literatura romántica del siglo XIX, como los escritos de algunos antropólogos, folkloristas e historiadores de finales del XIX y principios del XX. La obra de Frazer, *The Golden Bough* (Macmillan Publishers, 1890) —de la que hablé con más detalle en capítulos siguientes—, y de Margaret Murray, *The God of the Witches* (Faber & Faber, 1931), por ejemplo, fomentaron la curiosidad por las religiones europeas precristianas hasta el punto de que despertó, en algunos lectores, el deseo de recrear esas prácticas religiosas paganas (2005, pp. 6–7). En el presente capítulo se hace uso de ambos términos, 'pagano' y 'paganismo' tanto por su consagración dentro del marco del Paganismo Contemporáneo —donde a menudo se utiliza para subrayar la afinidad con los paganos del pasado—, como para facilitar la referencia, hablando sobre el “Paganismo histórico”<sup>113</sup>, a los sistemas religiosos pre-cristianos del ámbito occidental y mediterráneo.

Asimismo, es importante apuntar el hecho, bastante frecuente, de la utilización análoga, en el campo de las nuevas religiones, de los términos *Paganismo Contemporáneo* y *Neopaganismo*. Ambos conceptos hacen referencia a la misma realidad: la distinción entre paganismo antiguo y actual, o entre las tradiciones religiosas “fragmentadas” —por ejemplo, Asatrú o Druidismo— y las que muestran una continuidad temporal —como el hinduismo o las creencias de los Nativos Americanos—. No obstante, dicha asimilación no

---

<sup>113</sup> Sin embargo, es importante matizar, aquí, que este término no sólo es controvertido, estando en desuso por buena parte de la academia, sino que también presenta unas “fronteras identitarias” muy difusas hasta bien entrada la Antigüedad Tardía.

está exenta de problemas. De acuerdo con Pearson (2002b, p. 107), el uso del término *Neopaganismo* —especialmente popular en los Estados Unidos y en la Europa continental—, ha sido puesto en cuestión tanto por académicos, como por practicantes. Muchos de estos últimos consideran, bien que el prefijo es peligroso en cuanto se puede asociar fácilmente con “neo-Nazi”, bien que es un modificador que trivializa, irrespetuosamente, el significado.

¿Qué se entiende, entonces, por *Paganismo Contemporáneo*? Se trata de un término genérico de acuñación académica, cuyo uso es habitual en la narrativa sobre Esoterismo, Espiritualidad *New Age* y nuevas religiones. Hanegraaff, por ejemplo, lo define como un concepto que cubre aquellos movimientos actuales que se basan en la idea de que todo lo que los cristianos han denunciado como “idolatría” y “superstición”, representa, en realidad, una cosmovisión profunda y significativa que conlleva, en última instancia, una práctica religiosa que puede ser “revitalizada” en el mundo moderno (1996, p. 77). Un aspecto interesante de esta definición es que encierra una crítica contra el cristianismo institucionalizado, visto como el responsable del vilipendio de la imagen del Esoterismo occidental. En otras palabras, este término se utiliza para designar y demarcar a toda una corriente extensa y multiforme que no sólo se ha extendido por buena parte de Europa, América y Oceanía, sino que está compuesta por una plétora de movimientos de corte religioso, denominados *sendas*, que presentan una gran variedad en creencias y prácticas rituales: Ásatrú/Heathenism; Neo-Chamanismo; Neodruidismo; Paganismo “no alienado”, etc.

La rápida difusión de esta corriente ha sido ampliamente analizada por diversos autores. Charlotte Hardman habla del Paganismo Contemporáneo como “la nueva religión del siglo XXI” (1996, p. ix). En su *Drawing Down the Moon*, Margot Adler estima que, mientras en 1985 habría entre cincuenta y cien mil paganos y wiccanos “auto-reconocidos” en los Estados Unidos, la cifra habría aumentado hasta cerca de los doscientos mil en el 2000 (1985, Chapter 5). Por su parte, Tanya Luhrmann realizó, hacia 1989, una estimación aproximada de unos tres mil practicantes de magia y miembros de grupos

organizados —como wiccanos u ocultistas— en Inglaterra. No obstante, remarcó el hecho de que, al caracterizarse dichos grupos por su secretismo y fluidez, era muy complicado llevar a cabo un cálculo exacto de estas cuestiones (1989, p. 4). En 2011, la UK Office for National Statistics elaboró un censo nacional en el que se señalaba que había unas 57,000 personas que se identificaban como paganos en las zonas de Gales e Inglaterra (ONS, 2011). Sobre la base de este censo, la National Police Pagan Association indicó que, dentro de las sendas paganas definidas, se estimaba que 11,766 personas se reconocían como wiccanas, 4,189 como druidas, 1,958 como heathens, 1,276 como practicantes de brujería y 650 como chamanes (Pardy, 2009). En cuanto a los Estados Unidos, el U.S. Census Bureau advirtió que, en 2008, 342,000 personas se presentaban como wiccanas, 340,000 como paganas y 426,000 como espiritistas (U.S. Census Bureau, 2012).

Pues bien, a pesar de la heterogeneidad que caracteriza a las sendas mencionadas, éstas suelen inspirarse, como señala Pearson, en las prácticas indígenas y el antiguo paganismo que se desprenden de las fuentes histórico-arqueológicas y la mitología<sup>114</sup> (2006, p. 828). Asimismo, todas ellas comparten una serie de rasgos “comunes” que las identifica y representa como, por ejemplo, la creencia en un panteón politeísta, cuyas figuras divinas pueden ser o no avatares de una unidad, dualidad o trinidad subyacente —la Triple Diosa, por señalar algún caso, muestra los aspectos de la Doncella, la Madre y la Bruja—; la creencia de que la Naturaleza es una manifestación de lo divino; y, por último, el reconocimiento por igual de ambos principios divinos, el femenino y el masculino (Jones & Pennick, 1995, p. 2).

---

<sup>114</sup> En su estudio sobre las religiones paganas de las Islas Británicas, Hutton insiste en que se conoce muy poco sobre las mismas y compara el proceso de reconstrucción que llevan a cabo los paganos modernos con la reforma protestante: “This is a process no more artificial, and no less worthy of respect by outsiders, than the efforts of the European Reformation to restore what Protestants believed to be the early Church after a thousand years of medieval Catholicism” (1993, p. xv), “[...] the paganism of today has virtually nothing in common with that of the past except the name, which is itself of Christian coinage” (1993, p. 337).



## 5.2. Paganismo y *New Age*

Algunas religiones neopaganas tienen un origen que se retrotrae más atrás del siglo XX. La actual corriente Ásatrú de Islandia hunde sus raíces en el *revival* cultural y en los movimientos independentistas que tuvieron lugar en el país en el siglo XIX<sup>115</sup>. Asimismo, el Neodruidismo se fundamenta en la obra de Iolo Morganwg, quien, en la década de 1790 y en el marco de un movimiento de afirmación de la cultura y lengua galesas (G. Harvey, 2007c, p. 277), produjo un conjunto de textos que presentó como evidencia de que la antigua tradición druídica había sobrevivido hasta la época moderna. En cualquier caso, el Paganismo Contemporáneo se consolidó entre los años 50-80 del siglo XX. Una época convulsa, marcada por una ruptura en el panorama político-social<sup>116</sup> y un cambio en la mentalidad de las personas, muchas de las cuales empezaron a buscar un modo de vida más alternativo, en el que se incluía, como es obvio, un nuevo camino espiritual.

Es en medio de esta búsqueda cuando emerge el *New Age*<sup>117</sup> —término académico de carácter general no exento de problemas<sup>118</sup>—, que se utiliza para

---

<sup>115</sup> En los inicios del siglo XIX, Islandia era una colonia danesa que se encontraba bajo el control del rey de Dinamarca. La conciencia que surgió entre los islandeses cultos en el curso de la década de 1800 de la riqueza de su mitología nativa, así como de su herencia literaria, fue posible en gran medida por el clima intelectual del romanticismo nacional y por el entusiasmo que despertaba el folklore. Este interés condujo a un movimiento popular por la autonomía y a una demanda no menos importante por conseguir la devolución a Islandia, por parte de Copenhague, de los viejos manuscritos que contenían las Eddas y las Sagas. Eventualmente Islandia logró la plena independencia de Dinamarca tras la Segunda Guerra Mundial (Strmiska, 2005, p. 42).

<sup>116</sup> Debido al desarrollo de movimientos como el hippie, el estudiantil, el feminista, el antiguerra o el de la liberación sexual, que, entre otras cosas, defendían los derechos de las mujeres y de las minorías, buscaban una postura positiva hacia el sexo y rechazaban la guerra; así como la aparición, durante los 60 y los 70, de las protestas contra la guerra del Vietnam, el mayo del 68 en Francia, o el estallido de revueltas contra los regímenes dictatoriales en varios países europeos como Checoslovaquia con la “Primavera de Praga”, Italia con el “Otoño Caliente” o Portugal con la “Revolución de los Claveles”.

<sup>117</sup> El movimiento *New Age* se caracteriza por su creencia de que nos encontramos ante el surgimiento de una nueva era de conciencia espiritual, subyaciendo, bajo el propio concepto, la teoría de la precesión de los equinoccios, que defiende la idea de que, cada 2000 años aproximadamente, una nueva época de la historia de la humanidad se inicia bajo los auspicios de una constelación distinta del zodiaco. Actualmente nos encontramos en la *Era de Acuario*, habiendo abandonado la *Era de Piscis*. Este cambio de Piscis a Acuario es leído en clave de crecimiento y evolución de la conciencia espiritual social (Pearson, 2002b, p. 108)

<sup>118</sup> Para saber más acerca de la polémica en torno a la definición del movimiento *New Age*, leer: Chryssides, G. D. (2007). Defining the New Age. In D. Kemp & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of*

hacer referencia a un conjunto bastante variado de ideas, iniciativas y prácticas alternativas que, aunque florecieron durante los años 60, se desarrollaron e instauraron entre finales de la década de los 70 y principios de los 80 (Hanegraaff, 2007, p. 28). En otras palabras, el vocablo *new age* es un concepto-paraguas que sirve para enmarcar todo un movimiento espiritual de amplia diversidad, formado por una serie de prácticas y creencias muy populares —divulgadas ampliamente desde círculos pseudocientíficos instruidos—, especialmente centradas en la sanación mente/cuerpo —a través, del reiki, o imposición de manos, la magnetoterapia, esto es, el uso de imanes para la regulación de la energía corporal, o el pensamiento positivo, por ejemplo—, el crecimiento personal y la adivinación.

Al igual que lo que ha ocurrido con el Paganismo Contemporáneo, el fenómeno del *New Age* ha experimentado una amplia y rápida difusión por la sociedad occidental, especialmente la estadounidense. A este respecto, Miguel Farias y Pehr Granqvist publicaron en 2007 un interesante estudio acerca de las características psicológicas que presentan las personas que participan en este movimiento. Entre el extenso abanico de rasgos psicológicos y factores ambientales que ambos autores analizaron —relacionados con la personalidad, la motivación, el tipo de pensamiento cognitivo e, incluso, las relaciones socio-familiares—, destacan: a) la búsqueda de la independencia personal a través de la autoexploración y la autodefinición; b) una cierta tendencia a la sugestión; c) la capacidad para la autocomprensión abstracta y el desarrollo creativo; d) haber experimentado una educación en el seno de una familia “espiritualmente alternativa”, siendo la adhesión al movimiento de naturaleza hereditaria; y e) la necesidad de pertenencia a una comunidad debido a una crianza en un núcleo familiar desorganizado.

En lo que concierne a la cuestión central de este apartado, la relación entre el Paganismo Contemporáneo y el *New Age*, ha sido objeto de importante discusión dentro y fuera del marco académico. De acuerdo con Harrington (2007), las principales líneas sobre las que dicho debate se asienta, son las

siguientes: a) la combinación de diferentes tradiciones paganas y sistemas de creencias *New Age*, así como la atribución de los segundos a las primeras; b) la asignación al Paganismo Contemporáneo tanto de la creencia *New Age* sobre el predominio del espíritu en relación al cuerpo, como de las doctrinas *New Age* relativas al ego y al ser; y c) la descontextualización de ciertos aspectos de la praxis neo-pagana para su inclusión dentro del eclecticismo *New Age*.

Como ya dije con anterioridad, el debate también se encuentra fuera del ámbito académico. En síntesis, buena parte de los paganos rechazan la identificación con el movimiento *New Age*, así como su delimitación dentro del concepto-paraguas que implica dicho término. Además, no sólo no comparten la aspiración de los practicantes del movimiento por el surgimiento de futuras “etapas doradas” —como la famosa *Aquarian Age*—, sino que llevan a cabo claras distinciones entre lo que es e implica la religión pagana y la espiritualidad *New Age*. Es decir, los paganos continúan buscando el reconocimiento de sus creencias y praxis rituales tanto por parte de las autoridades, como por parte de una sociedad actual cada vez más multicultural. Para ello, promueven la instauración de una identidad religiosa autodefinida que pueda identificarse como una religión reconocida, siguiendo estrategias de diferenciación y distanciamiento de la aparente aleatoriedad de la espiritualidad *New Age*, a la que critican estar demasiado enfocada en lo monetario y en el “pensamiento positivo”: “New Age stuff is, to me, all white-lite and airy-fairy. It’s escapism, fantasy, living in a dream world” (citado por Pike, 2004, p. 22). Por su parte, los practicantes de *New Age* rehúsan ser identificados con los neo-paganos, especialmente con los wiccanos y sus rituales basados en la magia ceremonial. Tampoco comparten la tendencia de muchos neo-paganismos de revivir las antiguas tradiciones, prefiriendo centrarse en el futuro más cercano. Con todo, ambos, paganos y “*new ages*” desechan los estereotipos que impregna la imaginación popular sobre su identidad religiosa y espiritual.

Dicho esto, y de acuerdo con Pike (2004) y Magliocco (2015), ambas corrientes, el Paganismo Contemporáneo y el *New Age*, comparten más rasgos de lo que pueda parecer a primera vista: su origen histórico en los sistemas

mágico-religiosos del siglo XIX y la forma en la que han sido modelados por la contracultura de los 60; la tendencia a privilegiar lo interior sobre lo exterior, así como la experiencia frente a la creencia; el foco en la auto-exploración como la mejor vía para la consecución del conocimiento y de la verdad; la cosmovisión sustentada por dos creencias correlacionadas —la idea de que existe un “plano místico”, paralelo al real, en donde habitan seres espirituales, y la noción de que todos los fenómenos están unidos a través de correspondencias, siguiendo el fundamento hermético “como es arriba, es abajo”—, crucial para la consolidación de ambos sistemas mágicos, el *New Age* y el wiccano-pagano, tal y como explicaré en el capítulo 7; la creencia del “poder de la mente”, que implica, a su vez, un énfasis en la responsabilidad personal para con el crecimiento individual y el desarrollo social, estando, por tanto, directamente vinculada a lo anterior; o la creencia en la retribución *kármica* —reflejada en la ley del *triple retorno* del código ético wiccano-pagano—, son sólo algunos ejemplos. Asimismo, “doctrinas” *New Age* como la idea de que el cosmos es un todo interconectado en el que el ser humano está imbuido de una suerte de energía universal, el principio vital, que le permite cambiar la realidad y el mundo a un lugar mejor —una idea directamente relacionada con la cosmovisión referida con anterioridad—; o la defensa de que lo espiritual debe ser una experiencia personal, más que la “aceptación de las doctrinas dichas por otros” (Hammer, 2006a, pp. 855–856), encuentran cabida en el imaginario neo-pagano.

El innegable materialismo que caracteriza el mundo actual, así como la globalización —entendida tanto en términos económicos (la transformación del sistema económico capitalista de tal manera que se ha debilitado las economías nacionales en favor del mercado global), como en términos tecnológicos (el rápido crecimiento de nuevas herramientas como Internet y las redes sociales, que facilita la accesibilidad y la comunicación entre las diversas zonas del planeta), y de homogeneización cultural—; son vistos por algunos como una destrucción de la autenticidad de la vida humana, que lleva a una generalización del sentimiento de desarraigo, más que como un símbolo de progreso. De este modo, religiones naturales —como la Wicca, el Neodruidismo o el Neo-

chamanismo— y ciertos movimientos *New Age*, se convierten en una estrategia contra-estructural y contestataria que se opone a lo institucional y lo organizado. Según Beyer (1998, p. 18), dichas religiones naturales son una representación clara de la reflexión y la crítica que existen actualmente contra la sociedad contemporánea predominantemente instrumentalizada, en tanto buena parte de sus características pueden leerse siguiendo esta línea. La naturaleza es, en sí misma, un símbolo contra-estructural, en tanto los modernos desarrollos globales se han centrado en las construcciones técnicas y artificiales. Es decir, la naturaleza no sólo es todo lo que no son estos artificios técnicos, sino que también es la *conditio sine qua non* el mundo globalizado puede desarrollar toda su posibilidad.

Por último, estas religiones naturales no sólo enfatizan la trayectoria individual para la auto-realización y el auto-desarrollo, sino que potencian la búsqueda de la curación, la vitalidad personal y la transformación del ser. Es justamente esta “obsesión” por la auto-realización otro de los puntos que comparten dichas religiones y los movimientos *New Age*<sup>119</sup>, así como el de la salud alternativa u holística<sup>120</sup>, por ejemplo, descrito por M. York como “parte integral de los cimientos sobre los que se basa la experiencia *New Age*” (1995, p. 38). De acuerdo con este mismo autor (1995, p. 37), buena parte de las prácticas *New Age* están centradas, no tanto en preocupaciones ecológicas globales, como en la salud personal. En este sentido, se ha enfatizado la cuestión de la auto-curación, a través del desarrollo y utilización de técnicas terapéuticas como la Acupuntura, la “limpieza corporal”, la visualización o el Yoga<sup>121</sup>:

---

<sup>119</sup> La búsqueda de la realización del ser se convirtió en un ingrediente fundamental del *New Age* del post-1970, llegando a proliferar multitud de terminología esotérica relativa a la cuestión: *the One Self, the Higher Self, the Spiritual Self, the One, the Inner Ruler, the God Within, the Inner Reality*, etc.

<sup>120</sup> Precisamente el énfasis en el individuo es una de las grandes diferencias entre la Wicca esotérica y la Wicca exotérica, así como aquellas religiones neopaganas que defienden la “reconstrucción”, donde la naturaleza comunitaria es esencial. Además, el énfasis en el individuo es un rasgo propio de la sociedad neo-liberal o del neo-capitalismo de finales del XX principios del XXI, lo que entra en paradoja con su carácter de reacción o respuesta al mismo.

<sup>121</sup> A este respecto, es interesante señalar que este tipo de énfasis parece complementarse con el aparente carácter consumista de muchas de las prácticas *New Age*. Pseudo-terapias

New Age is an amalgam of therapies and philosophies aimed at a holistic, or complete, approach to healing individuals and, through them, the planet. The movement employs such strategies as astrology, hypnotism and belief in reincarnation, paganism, ritual and mysticism to achieve what adherents call wellness (Goldman, 1989).

This is a time when we are discovering the inter-relatedness of mind, body, spirit and nature. We are learning to listen to our own inner needs, developing closer attachments and opening up channels of love that take us beyond the boundaries of human potential towards the mastery of our own destinies (S. Sutcliffe, 1998, p. 39).

### 5.3. Wicca y Paganismo Contemporáneo

Al igual que ocurre con el Paganismo Contemporáneo y el movimiento *New Age*, las relaciones entre la Wicca y el Neopaganismo han sido objeto de análisis tanto fuera como dentro del mundo académico.

Históricamente, la Wicca ha sido vista como el núcleo sobre el que emergió el Paganismo Contemporáneo. Entre 1970 y 1971 se estableció en Londres la organización *Pagan Front* —que cambió su denominación a *Pagan Federation* en 1989—, cuyo objetivo era la apertura de una plataforma de referencia y diálogo entre los wiccanos y aquellos que mostraban interés “genuino” en el movimiento que “encabezó el resurgimiento de la religión natural en nuestro tiempo” (Pagan Federation, 1989, p. 2). El peso de los wiccanos en esta organización fue considerable hasta 1997, momento en que se eligió al primer presidente no wiccano. A partir de esta fecha, y gracias a la popularidad que iban adquiriendo las corrientes neopaganas, empezaron los procesos de diferenciación y autonomía —de hecho, en 1994 se había modificado el nombre de la revista de la federación de *The Wiccan* a *Pagan Dawn*—, entre paganos y wiccanos:

“[...] back in the early 1970s, [...] Wicca and Paganism were synonymous in the minds of the PF leadership. Today, this is simply no longer appropriate [...] Since the PF is

---

englobadas dentro de la “medicina alternativa” como la homeopatía —que, por su parte, constituye un importante negocio para la industria farmacéutica “normativa”—, o el reiki, por ejemplo, muy extendidas en el movimiento *New Age*, son sólo accesibles al público por un precio de mercado.

no longer a Wiccan organization, it does us little good to identify ourselves as such in the minds of many [...]" (Pagan Federation, 1998, p. 15).

Hoy en día, la Pagan Federation sigue trabajando como plataforma de comunicación y encuentro entre los paganos y el resto del mundo: "la PF busca apoyar a todos los paganos en la consecución de los mismos derechos que los seguidores de otras creencias y religiones, promoviendo un perfil positivo del paganismo y proporcionando información sobre el mismo a los medios de comunicación, los organismos oficiales y la comunidad en general" (PF, 1971).

En lo que respecta al marco académico, la inclusión de la Wicca, o Brujería Moderna, dentro del Paganismo Contemporáneo en general, es una cuestión muy discutida por los investigadores. Por ejemplo, de acuerdo con Wouter J. Hanegraaff (1996), la Wicca es "un desarrollo neo-pagano de la magia ritual tradicional ocultista", cuyo desarrollo posterior no es, en sí mismo, pagano<sup>122</sup>: "[...] within the context of "magical groups" as described by Luhrmann, neopaganism (Wicca) gradually and almost imperceptibly shades into a non-pagan domain" (p. 86). Es decir, según este mismo autor (1996), el "paganismo" wiccano se mezcló, en primer lugar, con el legado histórico de la magia ocultista que la Wicca heredó del ocultismo inglés; y, en segundo lugar, con la espiritualidad de las mujeres, un movimiento propiamente estadounidense (p. 87). Una mezcla que acabó por "diluir" los rasgos neo-paganos de la Wicca.

La afirmación de Hanegraaff ha sido debatida por Henrik Bogdan, para quien el movimiento ocultista británico en el que Gardner se apoyó, entre otros, para fundamentar la Wicca<sup>123</sup>, está fuertemente conectado con el Paganismo Contemporáneo. Conforme a este autor (2007, p. 147), los rituales de la *Golden Dawn*, por ejemplo, pueden entenderse, en cierta forma, como una manera de recrear los rituales griegos y egipcios paganos precristianos. En este punto, me parece importante aclarar que los miembros de la *Golden Dawn* estaban muy

---

<sup>122</sup> Para una discusión detallada sobre las raíces neopaganas de la Wicca, ver Hutton, *The Triumph of the Moon* (1999), pp. 3-171.

<sup>123</sup> Aidan A. Kelly demostró en su libro *Crafting the Art of Magic* (1991), que Gardner, a pesar de sus reivindicaciones, no "revivió" una antigua religión, sino que creó una nueva.

lejos de ser neo-paganos. De hecho, tal y como enfatiza Gilbert (1997), una de las fórmulas de compromiso con las que se presenta esta hermandad hace hincapié en la importancia de que el candidato tuviera afinidad e interés por el cristianismo —tal y como expliqué en el epígrafe 2.4.3.—. Asimismo, Bogdan habla del Thelema de Aleister Crowley como un movimiento religioso que pretende “reconstruir”, hasta cierto punto, la antigua religión sumeria:

Crowley unequivocally identifies his Holy Guardian Angel with Sothis (Sirius), or Set-Isis: “ ‘ Aiwaz is not a mere formula, like many Angelic names, but it is the true, most ancient name of the God of the Yezidi, and thus returns to the highest antiquity. Our work is therefore historically authentic; the rediscovery of the Sumerian tradition” [...] which involved the worship of Shaitan, the astronomical vehicle of which was Sirius (Grant, 1972, pág. 52).

Esta afirmación de Bogdan relativa al Thelema de Crowley es discutible. Hay que recordar que, si bien éste tenía un gran interés en las culturas y tradiciones orientales, su entendimiento de las mismas estaba más basado en estereotipos occidentales y modelos teosóficos —desarrollados, como expliqué en el epígrafe 3.2., por Helena Blavatsky—, que en conocimientos históricos precisos sobre la mitología sumeria. Finalmente, Bogdan utiliza también los escritos de Dion Fortune, y sobre todo la percepción que esta autora tenía de la praxis de los antiguos celtas, como argumento probatorio de su teoría. No obstante, puesto que las prácticas y creencias religiosas de los celtas son una reconstrucción posterior a la existencia de este pueblo —basada, en gran medida, en la descripción que de las mismas llevan a cabo las fuentes secundarias griegas y, sobre todo, romanas, caracterizadas, estas últimas, por un discurso centrado en la alteridad y diseñado para enaltecer al pueblo romano frente a los “bárbaros” celtas—, su uso como muestra de las bases neopaganas de la Wicca, puede ser algo problemático.

#### 5.3.1. La problemática de los “conceptos-paraguas” y la pluralidad de movimientos de la Wicca: ¿Es correcto hablar de “Wicca” en singular?

Parte de la problemática que encierra la inclusión de la Wicca en el Paganismo Contemporáneo, viene dada, también, por la habitual confusión que



entraña la identificación y distinción entre los términos *Wicca* y *Brujería* y entre éstos y el de Neopaganismo. Como señala Pearson (2002a, pp. 39–45), los dos primeros conceptos pueden usarse para describir distintos paradigmas de creencia y modelos de actuación. Mientras *Wicca* hace referencia tanto a una religión esotérica, como a una tradición mística, cuya “puerta de entrada” es un conjunto de rituales iniciáticos basados en el secretismo y contruidos como medio para una transformación psico-espiritual a largo plazo, la *Brujería*, así como el Paganismo Contemporáneo, pueden entenderse como una práctica *exotérica* que, si bien comparte la apariencia religiosa de la Wicca —como se observa en la celebración de las festividades cíclicas de la *Wheel of the Year*, o la práctica de una espiritualidad centrada en la naturaleza polarizada del Dios y la Diosa, por ejemplo—, difiere bastante en sus objetivos y praxis rituales. En esta línea de pensamiento se encuentra también Vivianne Crowley. Esta autora no sólo hace una distinción clara entre los aspectos exotéricos —relativos a la cohesión comunitaria y a las necesidades sociales—, y los aspectos esotéricos —concernientes a las cuestiones místicas y psicológicas que conlleva la transformación de la conciencia personal del individuo—, de una religión, sino que define la función principal del Neopaganismo en general como algo que no está relacionado con la práctica de la magia o la iniciación en movimientos místicos (1994, p. 19). A este respecto, V. Crowley escribió que, dentro del Paganismo Contemporáneo, se pueden observar dos tendencias que conviven en la actualidad: la que se apoya en el “renacimiento de los aspectos esotéricos de la tradición pagana”, reflejada en la aparición y el desarrollo de “grupos pequeños y cerrados en los que la entrada es sólo posible a través de ceremonias de iniciación diseñadas para producir efectos psicológicos en quienes las llevan a cabo”; y la que se apoya en los aspectos “más exotéricos” mediante los cuales “los paganos modernos no sólo han ideado ritos y ceremonias —de carácter cada vez más público—, para celebrar el matrimonio, los nacimientos y defunciones, sino que también han tratado de desarrollar la enseñanza religiosa de sus niños, así como extender el ministerio a aquellos miembros de la comunidad que lo necesiten” (1996, pp. 81–82). Este punto es

importante, pues V. Crowley, una de las figuras actuales más influyentes de la Wicca, basa la definición de esta religión, lo que se entiende por “Wicca”, en su rasgo de tradición mística e iniciática<sup>124</sup>.

Por tanto, se puede afirmar que la Wicca ocupa una posición ambigua, al mismo tiempo central y marginal, entre *otras* formas de Brujería y de Paganismo Contemporáneo. Tal y como se he señalado con anterioridad, la Wicca ha jugado, históricamente hablando, un papel central en la aparición y desarrollo del Neopaganismo tanto en Gran Bretaña, como en los Estados Unidos. No obstante, en la actualidad es un hecho que no todo aquél que se identifica como pagano, o como brujo, ha sido iniciado en “el Culto”. Sobre esta cuestión, Mary Daly, figura crucial para la Wicca Diánica —de la que hablaré más adelante—, opinaba que limitar el término *brujo*, o *wiccano*, a “aquellos que tienen conocimiento esotérico y participan formalmente en “el Culto” es sencillamente reduccionismo. Según esta autora, el mismo “Culto” ha sido objeto de dicho reduccionismo, al haber sido “fuertemente invadido por “influencias patriarcales”: “[...] resist simplistic vulgarization [...] You are a Witch by being female, untamed, angry, joyous, and immortal. Many women have understood this identity of the Witch within, the Self who is target of the fathers’ attacks and the center of original movement” (1990, p. 221).

Todos estos argumentos no hacen sino apoyar la idea de que la Wicca es un fenómeno de enorme complejidad que ha ido cambiando y evolucionando hasta convertirse en una entidad plural, diversificada en una multitud de “tradiciones” hermanas. Por ende, no se puede hablar de “Wicca” en singular, sino que hay que tener presente la variedad de movimientos que se integran dentro de este mismo vocablo, todos ellos con rasgos propios y únicos que los distinguen del resto. Por esta razón, si se entiende como religión *neo-pagana* aquella religión natural “[...] whose deities are meant to be personifications of nature, often as they were found within the ancient pantheons” (Luhmann, 1989, p. 77), así como se tienen en cuenta las hipótesis de Hanegraaff y de V. Crowley

---

<sup>124</sup> Como explicaré en próximos capítulos, la iniciación es *conditio sine quanon* para poder identificarse, así como ser reconocido como “wiccano”.

antes mencionadas; sin duda alguna sería incurrir en una generalización afirmar no sólo que *todas* las tradiciones wiccanas entran dentro del marco del Paganismo Contemporáneo, sino que *sólo hay una Wicca*.

De esta manera, y siguiendo los parámetros de V. Crowley antes mencionados, con los que estoy de acuerdo, se pueden distinguir, dentro de la Wicca como fenómeno, tres grupos diferenciados bajo los que se pueden encuadrar las diversas tradiciones, y de los que hablaré a continuación: a) la Wicca *esotérica*, ejemplificada, sobre todo, por las “Wiccas originarias”: la Gardneriana y la Alexandrina, y cuyo objetivo tiene un carácter más místico, ya que está centrado en la adquisición de un conocimiento trascendental y psicológico del propio ser; b) la Wicca como *movimiento social*, formada principalmente por la Wicca Feminista o Diánica y la Espiritualidad de la Diosa, cuyo desarrollo coincide con la llegada de este fenómeno a los Estados Unidos y se caracteriza por romper el canon normativo de esta religión, estando fuertemente influenciado por la ola del feminismo de los años 60 y 70, concretamente, y focalizándose en el empoderamiento personal de la mujer a través de su reconocimiento con la Diosa; y c) la Wicca *exotérica*, cuyo mejor ejemplo se encontraría, en el caso concreto de España, en la Wicca Celtíbera<sup>125</sup>, la cual personifica bastante bien lo que es una religión *neo-pagana*, al centrar sus creencias y prácticas rituales en las reconstrucciones histórico-arqueológicas y mitológicas de los credos de las antiguas culturas europeas pre-cristianas. Es decir, tiene una naturaleza más reconstruccionista que mística.

Dicho esto, es importante reseñar que existen más tradiciones wiccanas de las que me he referido. No obstante, he escogido aquellas —la Celtíbera, la Gardneriana, la Alexandrina y la Brujería Feminista—, porque, como he dicho con anterioridad, reúnen todas las características que, en mi opinión, mejor representan a los tres grupos descritos.

---

<sup>125</sup> Como explicaré más adelante, la Wicca Celtíbera puede integrarse dentro de las denominadas “Wiccas Tradicionales”, las cuales se centran en la rehabilitación de cultos y prácticas rituales de un lugar o cultura concretos. Otro ejemplo de este tipo de Wicca se encuentra en la PectiWita, basada en la antigua tradición escocesa y desarrollada por Buckland.

#### 5.3.1.1. La Wicca esotérica

La *Wicca Gardneriana* y la *Wicca Alexandrina* son las tradiciones que mejor ejemplifican este conjunto, siendo ambas, además, los movimientos wiccanos que se desarrollaron en primer lugar. De hecho, buena parte de las diversas tradiciones que conforman esta religión son una síntesis de estas dos wiccas, en tanto que muchos *covens*, especialmente de Gran Bretaña y los Estados Unidos, fueron fundados por personas iniciadas en una de las dos: “A number of vibrant traditions in the United States have combined Gardnerian and Alexandrian Wicca. Many simply call themselves British Traditional Wicca, or in Europe, Traditional Craft Wicca” (Adler, 1986, Chapter 5). Raymond Buckland, por ejemplo, fue iniciado en la tradición Gardneriana hacia 1963 por una de las Sumas Sacerdotisas de Gardner, Monique Wilson o Lady Olwen, fundando hacia 1974 la Seax-Wica. Raven Grimassi es otro buen ejemplo. Iniciado en ambas tradiciones, Gardneriana/Alexandrina, en 1969, Grimassi fue el responsable de popularizar la práctica de la Stregheria.

En lo que respecta a la tradición Gardneriana, lleva el nombre de Gerald B. Gardner quien, como expliqué en la introducción, es el principal responsable del *revival* de la brujería que representa la Wicca. Como señala Guiley (2008, p. 385), esta tradición ya no posee el “monopolio” en el Culto, pese a que sigue siendo la dominante en todo el mundo. La Wicca de Gardner ha sido objeto de numerosas críticas, siendo buena parte de sus características más distintivas, que expondré con más detalle en los sucesivos capítulos, profusamente reinterpretadas y adaptadas por el resto de tradiciones wiccanas:

a) el énfasis en la polaridad de todas las cosas manifestadas, reflejado en el culto a la Diosa y al Dios Astado —conocidos por una gran variedad de nombres de divinidades paganas—, los cuales están representados en el *coven* por las figuras de la Suma Sacerdotisa y el Sumo Sacerdote, respectivamente. Dicha polaridad es, asimismo, el tema principal del *Gran Rito*, uno de los rituales más característicos de los wiccanos en general, pues, dependiendo de la tradición, es llevado a cabo en las iniciaciones —gardnerianos y alexandrinos lo realizan en sus iniciaciones de tercer grado—, en los festivales estacionales de

la *Rueda de la Vida* y en los *handfastings*. Además, de acuerdo con el propio Gardner (1953b), el Gran Rito forma parte del *camino óctuple* para la liberación del “poder mágico” y la consecución de la autorrealización personal -junto con la meditación/concentración, los trances, los rituales, los conjuros o la flagelación, por ejemplo-.

b) el foco en los temas de la fertilidad, los ciclos de nacimiento-muerte-renacimiento, así como en la adoración a la naturaleza —haciendo hincapié en la idea de pertenencia a la misma—, a través de la observación y la celebración de los ocho sabbats de la *Rueda de la Vida*.

c) la realización de los rituales dentro del círculo como *espacio sagrado*, así como el uso de una plétora de instrumentos —athames, varitas, armas blancas, cuerdas, inciensos, cálices, etc.—, no sólo como catalizadores de la energía, sino también como una manera de ayudar al proceso de concentración durante los ejercicios de visualización.

d) la “adoración al desnudo”, que Gardner denominó *skyclad*, es uno de los distintivos más originales de la tradición gardneriana. Los gardnerianos, así como también los alexandrinos, sostienen que dicha adoración los acerca a la naturaleza, así como ayuda a remarcar la igualdad entre todos los miembros del *coven*, aunque lo cierto es que, hoy en día, muchos *covens* gardnerianos y alexandrinos llevan a cabo el culto ataviados con túnicas rituales. Gardner era un ferviente defensor del nudismo como forma, entre otras cosas, de liberar y canalizar más fácilmente el poder que se encuentra dentro del cuerpo humano: “[...] your skin being so accustomed to unconfinement, when power is given off the flow is more easy and regular [...] the touch of the body of your beloved thrills your inmost soul, and so your body gives out its utmost power [...]” (Gardner, 1953a). Respecto a este tema de la desnudez, Valiente afirmaba que muchos brujos y brujas de otros *covens* veían exagerada la insistencia de Gardner de que la desnudez del cuerpo era esencial para la práctica de la magia: “[...] witches of other traditions regard this aspect of G.B.G.'s version of witchcraft as being more a reflection of his own ideas than a real landmark of the Craft [...]” (Valiente, 1986, p. 156). Las ideas de Gardner sobre el poder “innato” del cuerpo

humano beben, sin duda alguna, de la teoría de Reich de la “energía orgónica”, es decir, la fuerza vital que emana de todas las cosas: “[...] more than one observer has directly compared Gardner’s ritual nudity and sexual rites to Reich’s orgone energy, the mysterious vital force that emanates from all thing” (Urban, 2006, p. 173).

e) la flagelación ritual es otro distintivo original de la tradición gardneriana. Como señalé con anterioridad, Gardner veía la misma, al igual que el Gran Rito, como una de las formas que constituyen el *camino óctuple* para la consecución de la “iluminación”. En otras palabras, la flagelación era entendida por Gardner como un medio de purificación y sufrimiento simbólico con el que lograr un aumento de la energía psíquica. No obstante, esta práctica ha disminuido bastante en los *covens* gardnerianos de los Estados Unidos, siendo reemplazada por otras técnicas para “generar energía” como el baile extático, la percusión o el trance.

En lo que respecta a la tradición Alexandrina<sup>126</sup> fue fundada en 1960 por Alex Sanders (ver fig. 29), siendo una de las formas principales de la Wicca que más se practican hoy en día, especialmente en Gran Bretaña. Aunque concede un mayor énfasis a los rituales de magia ceremonial y a la curación mágica (Adler, 1986, Chapter 5), es innegable que esta tradición —su base, principios y praxis—, está claramente construida sobre la línea Gardneriana. De hecho, como indica Pearson (2002a), las disparidades entre la Wicca de Gardner y la de Sanders no sólo han sido minimizados, sino que las indiscutibles similitudes e influencia mutua que ha acontecido entre ambas tradiciones, así como las mezclas de las dos por igual que representan otras tradiciones wiccanas, se han enfatizado hasta tal punto que muchos wiccanos defienden que no hay apenas diferencia entre ellas: “[...] a great deal of ritualizing and socializing occurs between practitioners of both traditions [...] we can now talk of 'Alexandrian and Gardnerian Wicca' [...] or [...] 'Alexandrian/Gardnerian', especially given the number of Wiccans who are initiates of the two traditions combined” (p. 35).

---

<sup>126</sup> El nombre de esta tradición proviene de su fundador, Alex Sanders. No se ha castellanizado el nombre de la misma al ser un nombre propio británico.

Con todo, Sanders, al igual que en su momento Gardner, como expliqué en la introducción, construyó su propia historia con respecto a la forma en la que comenzó su andadura en el Culto. Proclamaba haber sido iniciado en el mismo en 1933, a la edad de siete años, por su abuela, tras haberla descubierto desnuda en la cocina dentro de un círculo:

The old lady bent down and picked up a small sickle-shaped knife from the edge of the circle surrounding her [...] 'Bend over,' she said, and forced his shoulders towards his knees. There was a searing pain and the boy felt blood trickle down from his scrotum. 'You can stand up now.' She let go of him and dried the blood from the knife. 'You're one of us now [...] 'you'll live to thank me for this. I'll teach you things you never heard of, how to make magic and see the future' [...] 'You're not a ... witch?' he whispered, remembering fairy tales about old hags who could turn children into toads. 'Of course I'm a witch, and so are you now.' She handed him his clothes and, while they both dressed, told him how, through the ages, witches had been feared, slandered and burnt at the stake. She spoke of the power of healing learnt by the witches, and of the stupendous ignorance of non-believers who preferred to suffer rather than be cured by a witch (Johns, 1969, pp. 12-13).

Sin embargo, y de acuerdo con Adler (1986, Chapter 5) –iniciada, al igual que Vivianne Crowley, en ambas tradiciones–, tanto las numerosas fotografías de Alex y Maxine Sanders, difundidas en docenas de libros populares sobre ocultismo, como los rituales alexandrinicos publicados, son tan similares a los gardnerianos que muchos wiccanos han puesto en cuestionado la historia de Sanders sobre sus orígenes.

En cualquier caso, he enmarcado estas dos tradiciones bajo el nombre “Wicca esotérica” no sólo por su clara relación con la tradición esotérica occidental, de la que son nítidos deudores en la construcción de buena parte tanto de su *corpus* de creencias, como de su praxis ritual, sino también por el hincapié que llevan a cabo con respecto a la esencia hermética de la Wicca, la cual se refleja en recalcar de la idea de que la iniciación formal en el *coven* por los Sumos Sacerdotes es la única manera de entrar en la Wicca. Esto último es importante, pues, aunque existen numerosos rituales para la autoiniciación, bastante extendidos ya sea en las redes sociales, como en los *Libros de*

*Sombras*, la iniciación al Culto se enmarca, en la mayoría de las tradiciones, en un contexto de grupo en el que el iniciado ha de penetrar en el círculo dejando a un lado, y de manera voluntaria, su *individualidad*, *egocentrismo* y *autoconciencia* con el fin de depositar toda su confianza en los miembros del *coven*. De hecho, para poder entrar en el círculo *sagrado* donde tiene lugar el rito, el iniciado debe decir las dos contraseñas —*Perfect Love* y *Perfect Trust*—, cuyos conceptos son reconocidos por prácticamente todos los wiccanos, siendo enfatizados por los pactos de secreto y protección que se toman durante la iniciación (Pearson, 2002b, p. 61):

Placing the point of the sword to the Postulant's breast, he says, "O thou who standeth on the threshold between the pleasant world of men and the domains of the Dread Lords of the Outer Spaces, hast thou the courage to make the Assay? For I tell thee verily, it were better to rush on my weapon and perish miserably than to make the attempt with fear in thy heart." Postulant: "I have two Passwords: Perfect Love and Perfect Trust." Magus drops the sword point, saying, "All who approach with perfect love and perfect trust are doubly welcome" (Gardner, 1949e).

Los wiccanos entienden la iniciación como el comienzo de un viaje transformativo en el que la práctica de la Wicca en sus dos vertientes —por un lado, la religiosa, como culto a la naturaleza, la fertilidad y las divinidades, y, por otro lado, la del “oficio”, *the Craft*, caracterizado por la praxis mágica, entendida como un elemento importante para el crecimiento espiritual a través de la consecución mística de la gnosis, y el uso de los estados de conciencia alterados, necesarios, como explicaré en sucesivos capítulos, para el desarrollo de la misma—, son un medio para lograr el desarrollo psicológico y espiritual del individuo: “[...] initiation [...] marks a spiritual transformation, in which the initiate begins a journey into Self and toward the Divine Force; and marks the beginning of a new religious faith” (Guiley, 2008, p. 173). Esta afirmación es especialmente relevante en la Wicca esotérica que ejemplifican las tradiciones gardneriana y alexandrina, en tanto la Wicca se percibe, aquí, como una práctica mística que proporciona un contexto para que el iniciado se conozca a sí mismo. En otras palabras, gardnerianos y alexandrinos, sobre todo, entienden los ritos iniciáticos



como una prueba psicológica y experiencial, centrada en los temas simbólicos de la muerte y el renacimiento, de la que emerge un “individuo nuevo” con conocimiento “nuevo” conocimiento. Al contrario que lo que acontece en otras tradiciones wiccanas, ambas, la Gardneriana y la Alexandrina, se distinguen, como trataré con más detalle en capítulos posteriores, por tener un sistema de tres grados iniciáticos —los conocidos como “los tres grados de Gardner”—, separados tradicionalmente por un mínimo de un año y un día, que, al igual que ocurre con la Masonería, representan accesos jerarquizados a los denominados *Misterios*<sup>127</sup>. Es decir, a más avance progresivo y *status*, más enseñanzas secretas se revelan. Dentro de dicho sistema destaca el Gran Rito, al que ya me he referido, y cuya lectura más psicológica retrata este ritual como la unión entre el alma y el espíritu, el Ego y el Yo. Como rito iniciático, correspondiente al tercer grado, el Gran Rito representa “la puerta de entrada” para la singularización y la transformación total del individuo.

#### 5.3.1.2. La Wicca exotérica: la Wicca Celtíbera y la reconstrucción “histórica” de la Brujería

La Wicca Celtíbera es una tradición wiccana que comenzó su andadura en la Península Ibérica hacia la década de los 80 de la mano de su fundador, Fernando González (ver fig. 30)<sup>128</sup>:

La **WTH/WTI** renace de la **Brujería Tradicional Hispánica/Ibérica (BTH/BTI)** en la década de los años 1980 del siglo pasado, una vez que cambia el Sistema Político Español del **Nacional-Catolicismo** a la **Democracia** a partir de la Constitución Española de 1978 y la Ley de Libertad Religiosa de 1980. A finales de esa década varias corrientes de la Brujería

---

<sup>127</sup> Este término es sinónimo al concepto de *gnosis* que se desarrolló sobre todo en el ocultismo victoriano, y que hace referencia a un “conocimiento transformativo” oculto en las fuentes esotéricas escritas a lo largo de la historia.

<sup>128</sup> Desde el punto de vista legal, es interesante apuntar que la tradición celtíbera de la Wicca ha sido reconocida como “confesión religiosa” tanto en España, donde fue inscrita en el *Registro de Entidades Religiosas del Estado Español* el 23/12/2011, como en Portugal, donde fue inscrita en el *Registro de Entidades Colectivas* el 26/06/2012. De acuerdo con González, este reconocimiento legal convierte a la tradición celtíbera de la Wicca en el “el primer Culto Wicca en el mundo” reconocido oficialmente por un Estado como religión, y el segundo explícitamente lícito tras EEUU” (2012a). Asimismo, en 2012, la Wicca Celtíbera, junto con la Confesión Religiosa Comunidad Odinista de España-Ásatru, constituyó la *Plataforma en favor de la Libertad Religiosa del Paganismo*, con el objetivo de ser una plataforma agrupadora de los diversos cultos paganos existentes en la Península Ibérica.

Tradicional se fusionan definitivamente en una sola pero ya rebautizada por el nuevo *cultismo* de origen indoeuropeo +Wicca y aparece por primera vez el término **Wicca Celtíbera** (González, 2012a).

Los wiccanos celtíberos conciben su religión como un “culto religioso pagano de ascendencia Wicca y de transmisión hermética, misteriosa e iniciática [...]” (González, 2012a):

La Wicca como *escuela hermética* exige una transmisión veraz, cohesionada y formal de sus *Misterios* y disciplinas que eviten la dispersión, el *exoterismo* y la manipulación de sus Doctrinas y enseñanzas, procurando mantener nuestra memoria mágica y religiosa siempre preparada y activa para condensarlas y transmitir las o protegerlas autónomamente y es por ello que mantenemos y exigimos de nuestro sacerdocio y wiccanos y wiccanas en general, un auténtico esfuerzo para el compromiso y la determinación de cumplir sus *Votos* hasta el final, que se revela en un **Camino Iniciático duro, elitista y dilatado en el tiempo, no apto para deseos, sino para convicciones** (González, 2012a).

Siendo, por esta razón, que el conocimiento exhaustivo y concreto acerca de su sistema de creencias y prácticas rituales sólo es accesible a aquellos que se han iniciado en esta tradición. Asimismo, la escasez de fuentes científicas que tratan sobre la misma lleva a que la principal fuente de información se encuentre en el propio grupo religioso: sus estatutos, sitio web —llevado por el mismo Fernando González—, redes sociales y rituales públicos. Con todo, su existencia no ha pasado del todo desapercibida para el público en general, pues no sólo sus festividades de Litha y Anmunobia, de la que hablaré con más detalle en el capítulo 8, se han convertido en una suerte de “fiesta popular” de Pinto<sup>129</sup> —llegando a formar parte del turismo religioso de esta localidad<sup>130</sup>—, recibiendo cada año una cuantía nada desdeñable de público curioso —cuyas razones para asistir a estas celebraciones son muy variopintas: motivaciones

---

<sup>129</sup> Municipio de la Comunidad de Madrid, situado a unos 20 km al sur de la capital, donde se sitúa la “sede” de la Wicca Celtíbera y tienen lugar, desde el 2013 aproximadamente -momento en que empezaron a colaborar de manera conjunta en la organización y desarrollo de los festivales los coros de Crann Bethadh, Irmandade Lusitana y Cuniebles-, las celebraciones públicas de esta tradición wiccana.

religiosas, culturales, festivas, turísticas—; sino que han aparecido numerosos reportajes acerca de las características ritualistas y fenomenológicas de esta confesión religiosa<sup>131</sup>, así como canales en numerosas plataformas online, como YouTube, por ejemplo, gestionados y protagonizados por los propios wiccanos<sup>132</sup>. Por último, también es interesante señalar el hecho de que algunos investigadores del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones como, por ejemplo, Ramón Soneira Martínez o Pedro García Repetto, han escrito algunos artículos acerca de esta tradición wiccana, los cuales están disponibles *online*<sup>133</sup>.

Volviendo a la cuestión de la conceptualización de la Wicca Celtíbera, el rasgo que más la distingue es, como he apuntado con anterioridad, su faceta reconstruccionista, la cual se despliega principalmente en la recuperación y reconstrucción “histórica” de los sistemas religiosos autóctonos de la Península Ibérica existentes en dichos territorios antes de la llegada del cristianismo:

La Entidad Religiosa **Wicca Celtíbera**, es una **Confesión Religiosa de carácter Pagano**, emanada de la religiosidad y del Chamanismo Paleolítico, de los Cultos religiosos de origen precristiano europeos y de la cuenca mediterránea y de los vestigios que la tradición ha ido conservando, a través de La Brujería, durante la Era Cristiana y hasta nuestros días (ss. IV a XX), especialmente aquellos relacionados con los cultos y tradiciones de los diferentes pueblos célticos, ibéricos y celtíberos (González, 2012d).

Una práctica de *revival*, ésta, que sin duda define esta tradición wiccana a dos niveles:

a) su asimilación con la esencia de las sendas neopaganas, tal y como se

---

<sup>130</sup> Algo que ha acabado traducándose en una mayor promoción del municipio como “atracción turística”, redundando, en última instancia, en un aumento del impacto económico que dicha localización experimenta.

<sup>131</sup> Uno de los más conocidos es el que llevaron a cabo, en 2016, dos estudiantes del Máster de en Reporterismo e Investigación Periodística para Televisión que imparte Tracor en colaboración de la Universidad CEU San Pablo: *Reportaje "Wicca Celtíbera". Máster en Reporterismo de TRACOR*, el cual busca llevar a cabo una aproximación a esta religión.

<sup>132</sup> Algunos ejemplos de este tipo de canales son los gestionados por el Templo de la Diosa, La Diosa Blanca o el Coven de Cuniebles.

<sup>133</sup> Los artículos de Soneira-Martínez son: *La Wicca Celtíbera: el culto neopagano y la reconstrucción histórica. Parte I* y *La Wicca Celtíbera: el culto neopagano y la reconstrucción histórica. Parte II*. Ambos se encuentran en la página web *De Dioses y Hombres. Estudios sobre religiones y mitología* [visitada 19/12/2017].

la ha descrito con anterioridad<sup>134</sup>. Además, los propios wiccanos celtíberos llevan a cabo una equiparación entre la práctica religiosa de la brujería y el antiguo paganismo, al definir a los paganos contemporáneos como:

[...] todos/as aquellos/as fieles a las raíces chamánicas paleolíticas y Cultos Precristianos, que tras la destrucción institucional de sus credos y de la libertad de Culto, y su paso a la clandestinidad, fueron reconocidos bajo este sobrenombre, y posteriormente identificados/as como adeptos/as o practicantes de **La Brujería**, ya fuera por la práctica directa de dichos Cultos, ya por mantener después y en sus posibilidades, como Tradición, su devoción y costumbres religiosas (González, 2012d).

b) su clara distinción con respecto a las otras tradiciones expuestas a lo largo del trabajo, especialmente la tradición alexandrina y la tradición gardneriana. Puesto que la Wicca Celtíbera inciden en la idea de ser una *tradición*<sup>135</sup>, que responde a “una organización previamente establecida, preexistente”<sup>136</sup> (González, 2012a), los wiccanos celtíberos se desligan totalmente de la Wicca de Gardner, cuya tradición la perciben más como “una magia ceremonial heredera de la Cábala judía y los estudios esotéricos” (Soneira-Martínez, 2017b). De hecho, es precisamente por su defensa de que la Wicca no es una religión de “nueva aparición”, sino que es la continuación, como ya se ha dicho, de una serie de prácticas religiosas ya existentes en los distintos territorios, rechazan la afirmación de que Gardner es el fundador de la Wicca *original*, esgrimiendo, para ello, la idea de que el propio Gardner “incorporó a su Libro de Sombras referencias atribuidas a otras tradiciones brujeriles, como la Streghería, algo impensable de haber sido la suya la primera y única

---

<sup>134</sup> Esto es, una esencia basada en ser una religión natural, cuya praxis religiosa se centra en la “recuperación” histórico-arqueológica de los panteones antiguos.

<sup>135</sup> Esto es, una forma de Wicca que se entrelaza con la Brujería Hereditaria y que proclama ser, como ya se ha señalado, heredera de unas prácticas folklóricas concretas:

En esta Religión coinciden dos de los cuatro patrones elementales de la Wicca: tener la consideración de **Tradicional** y por extensión circunstancial ser también **Hereditaria**. Al llevar constituida décadas específicamente como Culto Wicca, se da el caso y se van sucediendo linajes familiares (Tradición Hereditaria) (González, 2012a).

<sup>136</sup> En este caso, un sistema religioso que es “continuidad de la Brujería Tradicional en la Península Ibérica y no a consecuencia de inducción foránea alguna” (González, 2012a).

referencia [...] evidencia [...] de la existencia de tradiciones ajenas a la Brujería Tradicional Británica” (González, 2012a):

Una visión armonizada no existe [...] Hay una serie de tradiciones de origen anglosajón que son las que tienen más fuerza y han marcado sobre todo las creencias o las ideas que se tiene sobre la Wicca y luego por otra parte otros cultos, en este caso el mío, que de alguna manera reivindica otra serie de principios que hacen más fuerza en lo que sería el paso histórico. Nos consideramos reconstruccionista y como tal, estamos desarrollándonos religiosamente y [...] no gusta. La idea era presentar la Wicca como una religión nacida en Inglaterra que se inventa un señor [Gardner] y es absolutamente falso para nosotros desde un punto de vista histórico (citado por Soneira-Martínez, 2017b).

La forma que tienen los wiccanos celtíberos de llevar a cabo dicha reconstrucción “histórica” es a través de la lectura e interpretación de fuentes arqueológicas, etnológicas e históricas, entre las que se encuentran, también, obras de historiadores y cronistas clásicos como, por ejemplo, Suetonio, Tácito, Salustio o Estrabón (González, 2012e). Una elección de clásicos que resulta, cuanto menos, problemática, sobre todo si se tiene presente que se trata de escritos que, lejos de ser testimonios directos, son productos elaborados por autores que no sólo nunca estuvieron en los territorios que describen, sino que perseguían un objetivo político muy concreto: ensalzar las gestas del Imperio romano —en el caso de Estrabón, por ejemplo, su trabajo acerca de la Península Ibérica en su *Geografía* pretendía, entre otras cosas, justificar las campañas bélicas de Augusto en el norte de la Península Ibérica—. Por supuesto, además de los clásicos, los wiccanos celtíberos hacen uso de bibliografía histórico-arqueológica más moderna como la de Almagro Gorbea<sup>137</sup> o Blázquez-Martínez<sup>138</sup>. No obstante, si se echa un vistazo a la lista bibliográfica

---

<sup>137</sup> Entre cuyas obras más significativas se encuentran, por ejemplo: *Los Celtas en la Península Ibérica* (Revista de Arqueología, 1991); *Los Celtas: Hispania y Europa* (Universidad Complutense de Madrid, 1993); o *Hispania, el legado de Roma* (Catálogo de la exposición en la Lonja, Zaragoza, 1998).

<sup>138</sup> En cuya extensa bibliografía, destacan: *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania prerromana* (Biblioteca Nueva, 2001); *Historia de la Hispania Romana* (Ediciones Altaya, S. A., 1997); o su propia tesis doctoral *Estudio sobre primitivas religiones de España* (Universidad Complutense de Madrid, 1954).

que los propios wiccanos celtíberos recomiendan en su página web (González, 2013), llama la atención la extensa presencia de aquellos autores como Margaret Murray, Robert Graves, Charles Leland, James Frazer, etc., que, si bien han pasado a los anales de la historia por sus interpretaciones del fenómeno histórico de la brujería, así como por su innegable contribución al desarrollo de una “mitología de la Diosa” —cuestiones ambas que trataré con más detalle en los epígrafes 6.3.1., 6.3.2. y 6.3.3.—, sus hipótesis, relativamente controvertidas, han sido ampliamente superadas en el marco académico.

[...] quisiéramos recomendar [...] una extensa bibliografía de textos fundamentales para la historia de las religiones y hacernos poco a poco con una sólida biblioteca pagana, que nos acerque al cercano y auténtico mundo de la Brujería; a un mundo lleno de tradiciones que el folclore autóctono, por encima de censuras eclesiales y represiones civiles de un mundo teocrático judeocristiano, mantuvo inherente en las explosiones y manifestaciones culturales y lúdicas de nuestras sociedades (González, 2013).

Esta selección consciente de obras, que son consideradas polémicas y/o obsoletas en la actualidad, como fuentes indispensables para la construcción de la propia identidad, lleva a plantearse hasta qué punto este acto de selección no viene conducido por la necesidad de construir un marco mito-histórico que encaje con, y de respuesta a, las necesidades identitarias de la comunidad. En otras palabras, en el caso de la reconstrucción que los wiccanos celtíberos llevan a cabo de los antiguos cultos precristianos —a los que consideran el eje vertebrador de la práctica de la brujería—, se debe entender este proceso de “recuperación” e, incluso, de *revival* desde una óptica, no intelectual o historiográfica, sino emocional y espiritual, pues esta tradición wiccana ve en las praxis religiosas y modos de los antiguos pueblos de la Península Ibérica un marco contextual en el que expresar y desarrollar sus necesidades y aspiraciones identitarias, ya sean religiosas, socio-políticas, personales o una combinación de todas ellas.

En este sentido, los wiccanos celtíberos recuerdan a los *Cardiac Celts* de Bowman (1996, p. 246; 2000, pp. 95-97; 2002, pp. 63-64 y 94-96) —esto es, gente que se siente celta en su corazón y que, por ello, construye su identidad,

imaginario personal y social y cosmogonía en torno a “una mirada nostálgica de una tradición céltica inventada de la que se consideran herederos e intérpretes legítimos” (Alfayé, 2015, p. 299)—. Puede decirse que, al igual que hacen los *Cardiac Celts* (Alfayé, 2015, pp. 299-300), los wiccanos celtíberos se auto legitiman y justifican en torno a la creencia de que están “recuperando” las *auténticas* tradiciones de la Península Ibérica precristiana, a pesar de que, desde el punto de vista académico, las percepciones sobre cómo *eran* “realmente” dichas tradiciones, están plagadas de mitología, folklore y supuestos histórico-arqueológicos.

#### 5.3.1.3. La Wicca “social”: la Espiritualidad de la Diosa y la Brujería Feminista

En el capítulo 1 ya señalé que, la exportación de la Wicca a los Estados Unidos por Raymond Buckland durante la década de los 60, supuso *un antes y un después* para el movimiento. Éste no sólo se impregnó de un claro espíritu ecologista, sino que fue adoptado por el movimiento de la espiritualidad de las mujeres, el cual, como indicaré con más detalle en el capítulo 6, “utilizó” la Wicca para el activismo político, usando el estereotipo de la “bruja” como un símbolo de poder femenino y las prácticas de la brujería, no como expresiones rituales, sino como una fuente de inspiración para llevar a cabo *performances* teatrales con las que subrayar sus demandas político-sociales. Asimismo, este movimiento, como su propio nombre indica, puso el foco en la espiritualidad de la mujer, buscando nuevas o viejas religiones que estuvieran centradas en la energía femenina (Bonewits, 1989, p. 110), lo que llevó, en última instancia, al desarrollo de la Espiritualidad de la Diosa, dentro de la cual se distingue la denominada *Brujería Feminista*, en la que destacan, sin duda alguna, las tradiciones de la Wicca Diánica y de *Reclaiming*<sup>139</sup>. Englobo estas tradiciones de la Brujería

---

<sup>139</sup> Comunidad espiritual fundada en 1979 en San Francisco, California, por Starhawk y Diane Baker. Fuertemente influenciada por la tradición de la Wicca Faery, y conformada en el núcleo de un ambiente feminista, ecologista y activista, social y políticamente, esta comunidad se centra en la realización de clases, ritos públicos y campamentos enfocados en el desarrollo de la espiritualidad de la Diosa, a través, como se verá a lo largo del presente epígrafe, de la

Moderna bajo el título de “Wicca social”, en tanto que, a pesar de que presenta un innegable componente de culto, especialmente a la figura de la Gran Diosa, su objetivo principal es la consecución del empoderamiento personal de la mujer. Se trata, por tanto, de unas tradiciones de naturaleza ecléctica que ponen el énfasis en el reclamo de las mujeres de su derecho tanto a desarrollar su propia espiritualidad, como, sobre todo, a incentivar su autoestima a través del descubrimiento de la propia identidad y del profundo significado de su condición de mujer.

Estas tradiciones de la brujería feminista, se distinguen de otras tradiciones wiccanas en varios puntos fundamentales:

a) la preferencia en la terminología. Las brujas feministas prefieren el término “brujería” frente al de “wicca”, ya que se identifican plenamente con la figura de la bruja que se desprende de la lectura feminista que las W.I.T.C.H., cuyo pensamiento y actos explicaré en el capítulo 6, y otras feministas como Mary Daly<sup>140</sup>, Barbara Ehrenreich y Deirdre English —coautoras de *Witches, Midwives and Nurses* (The Feminist Press, 1970)—, por ejemplo, llevaron a cabo de las persecuciones contra la brujería que tuvieron lugar entre los ss. XVI y XVII, y que se despliega en la narrativa del *Burning Times*, que expondré en el capítulo 6: “Invoking the memories of the persecuted witches who were understood to be strong women who may or may not have been oriented towards the ‘old religion’ of paganism, went together with aligning oneself with the earth and seasons” (Long, 1994, p. 28), y de la que trataré con más detalle en el capítulo siguiente;

b) el rechazo a una organización jerárquica. A menudo, en los *covens* y grupos, formados por una mayoría femenina, que conforman la brujería feminista, los puestos de liderazgo son rotativo, tomándose las decisiones de forma colectiva: “Leadership is passed from one covener to another in a fully developed group. The wand representing the authority of the leader may be

---

afirmación de la figura de la bruja y del empoderamiento de la mujer (y también del hombre) por medio de su auto-reconocimiento con la Diosa.

<sup>140</sup> Cuyas obras más influyentes son, por ejemplo: *The Church and the Second Sex* (Harper & Row, 1968); *Gyn/Ecology* (Beacon Press, 1978); y *Pure Lust* (Beacon Press, 1984).



passed to each covener in turn. Different sections of the ritual may be led by different people” (Starhawk, 1989, p. 61);

c) el culto dirigido sobre todo a la Diosa, concretamente a Diana cazadora, entendida, como explicaré con más detalle en el capítulo 7, como arquetipo, símbolo del discurso feminista e instrumento, al igual que la imagen de la bruja, para la autoafirmación femenina:

The symbols and attributes associated with the Goddess speak to Younger Self and, through it, to the Deep Self. They engage us emotionally. We know the Goddess is not the moon [...] We know the Goddess is not a woman, but we respond with love as if She were, and so connect emotionally with all the abstract qualities behind the symbol (Starhawk, 1989, p. 107).

Con todo, en estas tradiciones, a pesar del énfasis que se da a lo femenino, no hay un rechazo a la polaridad que caracteriza la praxis ritual wiccan. De hecho, a los hombres que participan en estas tradiciones se les insta a encontrar un equilibrio con el principio femenino: “Deity is seen in our own forms, whether female or male, because the Goddess has her male aspect” (Starhawk, 1989, p. 33);

d) el compromiso con el activismo político, algo que no se encuentra en otras tradiciones wiccanas como, por ejemplo, la Alexandrina o la Gardneriana.

Dicho esto, Zsuzsana Budapest y Starhawk son dos de las figuras fundamentales de la brujería feminista. Ambas recogieron la herencia de las W.I.T.C.H. y abrieron el camino a que las mujeres puedan desarrollarse y evolucionar, tanto a nivel individual mediante su identificación con sendas imágenes: la Diosa y la Bruja, como comunitario, a través de su rol como sacerdotisa y/o líder del *coven*<sup>141</sup>. Es, precisamente, esta viabilidad de

---

<sup>141</sup> Otter G'Zell —pagano americano y fundador de la Iglesia de Todos los Mundos. Auto-denominado “hechicero moderno”, Zell es también, entre otras cosas, naturalista, místico, chamán y teólogo (Guiley, 2008, pp. 259 y 402)— atribuyó el hecho de que buena parte de las organizaciones paganas de entre 1960 y 1970 tuvieron un liderazgo mayoritariamente masculino a que las líderes feministas contemporáneas estaban más preocupadas por conseguir metas políticas, que por invertir tiempo y energía en objetivos más espirituales, Starhawk repuso que la razón de que muchas feministas fueran hostiles a la espiritualidad se debía, en gran medida, a que identificaban ésta “with either patriarchal control or apolitical escapism” (Bar-ner-Barry, 2005,

empoderamiento personal, una de las razones por las que ambas tradiciones han experimentado un crecimiento importante y se encuentran presentes en muchos países del mundo, siendo uno de ellos España, por ejemplo, donde hay una importante comunidad *Reclaiming* asentada en la sierra de Madrid.

En lo que respecta a Zsuzsanna Budapest (ver fig. 31), fue ella quien llevó la figura de la Diosa, concretamente de Diana, a su máximo esplendor al fundar en su honor la conocida como *Wicca Diánica* o *Wicca Artemisia*. Esta corriente se caracteriza por llevar a cabo una praxis ritual de carácter terapéutico, pues busca empoderar a las mujeres a través de la curación del sufrimiento generado por el sometimiento que la sociedad patriarcal ha impuesto a las mismas, mediante la realización de una serie de rituales, denominados *Misterios de las Mujeres*, los cuales están relacionados con las etapas vitales de la mujer: nacimiento, menarquía, parto, menopausia y muerte, y de los que hablaré en capítulos posteriores. La crítica férrea al patriarcado, así como la idea de la sanación de las mujeres por medio de la “reclamación de su poder legítimo”, se han convertido en el *leitmotiv* tanto de la Wicca Diánica, como del discurso de Budapest, el cual está fuertemente politizado y se apoya, ante todo, en la denuncia, que ya hizo en su tiempo la filósofa y teóloga feminista Mary Daly, de la opresión, explotación y estafa sistemática de las mujeres:

In self-blessing, you affirm the divine you. Self-blessing is very important for women, because too many of us have internalized our own oppression. It is important for us to change the influences working in our deep minds [...] If a woman internalizes her oppression and thinks she is inferior, or unclean when she menstruates, she internalizes a policeman [...] The easiest and most efficient way for small numbers to oppress large numbers of people is to sell them a religion [...] Self-blessing rituals are a way of exorcising the patriarchal policeman, cleansing the deep mind and filling it with positive images of the strength and beauty of women” (Budapest 1979, p. 269-272).

Budapest nació en Hungría en 1940 en el seno de una familia relacionada

---

p. 36). No obstante, esto cambió radicalmente con el ascenso de la espiritualidad femenina, durante 1980 y principios de 1990, en el que Starhawk, y también Budapest, tuvieron un papel relevante.

con la magia, siendo su madre una médium cuyo trabajo como ceramista estaba inspirado por la Diosa. Budapest llegó a los Estados Unidos en 1956 y se instaló en California donde se involucró con el movimiento feminista. Tras fundar en 1971 el *coven* Susan B. Anthony, llamado así en honor de la líder activista americana por el voto femenino, empezó a extender su mensaje de revolución contra el patriarcado. En una entrevista que concedió en 1975 a la revista *Twelve Together*, Budapest defendió que la Wicca representaba los restos de un sistema de culto matriarcal mucho más antiguo que reconocía lo femenino como la fuerza creativa de la Naturaleza. También explicó el proceso violento que supuso el paso de una sociedad matriarcal a otra patriarcal, durante el cual la figura de la Gran Diosa fue perdiendo su estatus al tiempo que era dividida en numerosas divinidades menores cuyo rol quedó, por ende, confinado y restringido. Dicho paso fue, según Budapest, un gran desastre cultural:

Mythology is the mother of religions, and grandmother of history. Mythology is human-made, by the artists, storytellers and entertainers of the times. In short, culture-makers are the soldiers of history, more effective than guns and bombers [...] Women understand this very well, since we became aware of how women's culture had been ripped off by the ruling class. This resulted in a stunted self-image of women which resulted in insecurities, internalizing the cultural expectations of us created by male culture-makers. Most of the women in the world still suffer from this spiritual poverty (Drury, 2009, p. 76).

Budapest es una autora muy prolífica, siendo *The Holy Book of Women's Mysteries: Feminist Witchcraft, Goddess Rituals, Spellcasting and Other Womanly Arts* (Wingbow Press, 1989), su obra más influyente. En ella, Budapest exhorta a las mujeres a purificar y “exorcizar” sus mentes de las ideas y sujeciones impuestas por el patriarcado, a que descubran su divinidad interior a través de la visualización de imágenes positivas de la fuerza y la belleza de las mujeres, las cuales se ven representadas en el arquetipo de la Diosa, a la que define como: “Female Principle of the Universe and source of all life. She is the 'Goddess of the Ten Thousand Names'” (1989: 277-278).

En cuanto a Starhawk, activista política y medioambiental nacida en 1951 bajo el nombre Miriam Samos (ver fig. 32), es una de las fundadoras, junto a

Diane Baker, de la tradición *Reclaiming* de San Francisco, comunidad que, como ya he explicado con anterioridad, se formó en 1979 con el pretexto de enseñar a otras mujeres a descubrir su “diosa interior” por medio de sus rituales emancipadores. De acuerdo con Salomonsen, el nombre, *Reclaiming*, hace referencia al tipo de espiritualidad que las brujas feministas desarrollaron a través de la “recuperación” del paganismo antiguo y el culto a la Diosa “con el fin de curar las experiencias de alejamiento ocasionadas por las religiones bíblicas patriarcales”. *Reclaiming* fusiona una cosmovisión del universo como un todo en el que los reinos de la materia y el espíritu están en constante interconexión, con la creencia de que la cultura occidental sufre una grave enfermedad a dos niveles, el espiritual y el social, ya que “aparentemente sus religiones fundadoras niegan aspectos significativos del carácter de la realidad: la inmanencia (divina), la interdependencia (ecológica) y la naturaleza sexuada del poder elemental de parto (*Creatrix* femenina)” (2002, pp. 1-2).

Fue hacia finales de la década de los 60 cuando Starhawk entró en contacto con la brujería, gracias a un grupo de practicantes de la Brujería Celta (Guiley, 2008, p. 333), iniciándose en 1975 en la Wicca Faery —caracterizada por tener un carácter extático y dar énfasis a la magia práctica, al autodesarrollo y a la teúrgia (Meenee, 2010, p. 87)— de la mano de su fundador, Victor Anderson. Starhawk es la responsable principal del refuerzo de la primacía de la Diosa en el duoteísmo clásico de la Wicca, haciendo de ella una deidad transcendente:

The phrase “believe *in*” itself implies that we cannot *know* the Goddess, that She is somehow intangible, incomprehensible [...] In the Craft, we do not *believe* in the Goddess – we connect with Her; through the moon, the stars, the ocean, the earth, through trees, animals, through other human beings, through ourselves. She is here. She is within us all. She is the full circle: earth, air, fire, water, and essence -body, mind, spirit, emotions, change (Starhawk, 1989, p. 103).

Esta idea conforma la base del movimiento de la brujería feminista, en donde se exhorta a la mujer no sólo a que se identifique con la Diosa, sino también a que busque dicha figura dentro de sí misma, con el fin de descubrir su

auténtico “yo”. La Diosa se convierte, así, en un instrumento de catarsis y liberación para la mujer, al ayudarla a sobreponerse del “yugo patriarcal” y a “renacer” como un ser vivo divino y creativo por sí mismo. En otras palabras, y según Starhawk, este simbolismo de la Diosa, así como el de una presunta civilización matrifocal antigua —visibilizada gracias a los escritos del *Burning Times*—, ha adquirido un “poder eléctrico” para las mujeres modernas, el cual se ha traducido en un “profundo orgullo por la capacidad de las mismas mujeres para crear y sostener la cultura, exponiendo, al mismo tiempo, las *falsedades* de la historia patriarcal, y proveyendo modelos de fuerza y autoridad femeninos” (1989, p. 103).

En definitiva, lo que realmente destaca de la brujería femenina no es el culto religioso *per se*, sino la relación que las mujeres entablan con la divinidad como un símbolo de afirmación, siendo la Diosa un sinónimo de mujer fuerte, independiente, autosuficiente y activa en el devenir de su propia existencia:

‘I am in the image of the divine; I am acknowledged. I have, all this time been told a lie. I am not -and never was- inferior, subordinate.’ This was the thinking. Later one woman summed it up for me: coming across and reading this and similar material was, she said ‘like a pinhole in the darkness’ (Long, 1994, p. 15).

## **6. Herramientas para la construcción de la narrativa wiccano-pagana**

Tanto la Wicca, como el Paganismo Contemporáneo tienen significados diferentes para aquellos que se sienten atraídos hacia cualquiera de los dos fenómenos: un sistema religioso, una filosofía o una forma de vida. Ambos movimientos se caracterizan por carecer de una estructura<sup>142</sup> centralizada y unificada, siendo precisamente esto uno de sus rasgos más atractivos, junto con su adaptabilidad y flexibilidad a las necesidades propias de cada persona. Los

---

<sup>142</sup> Tal y como he explicado con anterioridad, ni los wiccanos ni los paganos cuentan con una entidad única, reconocida como autoridad, que aúne en un único corpus las creencias y las praxis rituales. Wiccanos y paganos tienden a organizarse dentro de tradiciones y sendas concretas y, en lo que se refiere a los wiccanos, dentro de *covens* propios, donde la autoridad y el liderazgo caen en las figuras del Sumo Sacerdote y la Suma Sacerdotisa. Aunque tienen creencias y ritos comunes, la forma de llevarlos a cabo puede variar de un *coven* a otro y de una tradición a otra, teniendo cada *coven* un *Libro de Sombras* “personal” y “diferenciado”.

paganos son completamente libres de diseñar y de seguir sus propias vías de experimentación y adoración de lo divino: “Where there is little [...] historical information about a particular aspect of religion, they [...] seek divine guidance. Where aspects of the ancient religion clash with modern lifestyles, [they] [...] find a substitute [...] compatible with the symbolism and function of the original rite” (Hunt-Anschütz, 2003). En otras palabras, la mayoría no busca representar las antiguas tradiciones, sino que se inspira en la historia, el folklore, la mitología, la literatura, el arte, la arqueología e, incluso, en la ciencia ficción y la literatura fantástica para reconstruir la esencia del antiguo paganismo en función de los intereses y las necesidades contemporáneas: “Pagan religions may draw on ancient historical practices or be entirely new [...] Pagan religions which are not historically based take their inspiration from visionary, artistic, and libertarian traditions to create vibrant spiritual systems centered on Pagan values” (PEN, 1993).

Es evidente que la reinterpretación y la reconstrucción son procesos habituales en las religiones, incluidas aquellas tan tradicionales y extendidas como el cristianismo<sup>143</sup>. No obstante, en el caso de la Wicca y el Paganismo Contemporáneo, esta labor de recuperación y relectura —siempre bajo la óptica de las necesidades propias del mundo actual—, manifiesta que el concepto de las mismas reside, más allá de su importancia en tanto cuerpos de creencias y ritos, en su uso como instrumento para el empoderamiento personal y social del individuo. Esto es, para paganos y wiccanos, la exploración y experimentación de los mitos y creencias de los antiguos son herramientas de autoconocimiento y desarrollo, al encarnar la celebración de la vida que constituye el eje fundamental sobre el que pivotan tanto sus praxis rituales, como cada una de las

---

<sup>143</sup> Jung defendía que la supervivencia de una religión se basaba en su capacidad para adoptar, adaptar y reinterpretar los antiguos mitos: “The fact that the myth was assimilated into Christianity by interpretation is proof, first of all, of the myth’s vitality; but it also proves the vitality of Christianity, which was able to interpret and assimilate so many myths” (1970, p. 1329). Es decir, la religión que no sea capaz de llevar a cabo dichas reinterpretaciones, desaparece: “A religion that can no longer assimilate myths is forgetting its proper function. But its spiritual vitality depends on the continuity of myth, and this can be preserved only if each age translates the myth into its own language and makes it an essential content of its view of the world” (1970, p. 1329).

actividades de su día a día: “[...] neopaganism represent [...] a religious form for a post-modern world [...] They experiment with life forms that science has decried as primitive and nonsensical. They suggest that metaphors are truth and that science fiction can be the basis for religious life” (Eilberg-Schwartz, 1989, p. 95). En este sentido, y de acuerdo con G. Harvey (2007b), la espiritualidad pagana, así como la wiccana, se legitima en tanto “funcione” y “se sienta bien”. En otras palabras, las creencias, percepciones sobre la divinidad, mitos y praxis rituales, se “adoptan” mientras sean útiles para la evolución de la persona en todos los ámbitos y facetas de su vida. Por ende, su importancia para paganos y wiccanos reside más en dicha utilidad, que en su carácter histórico (pp. 183-185).

Dicho lo cual, es necesario preguntarse en qué consiste exactamente este proceso de reinterpretación o relectura dentro del marco de las “religiones reconstruidas”, pues es obvio que la Wicca y el Paganismo Contemporáneo crean y desarrollan una identidad propia a través de la inspiración que extraen de fuentes de diversa índole.

#### 6.1. La llamada a la “autenticidad”: reconstrucción, folklore y tradición

Hutton identificó el folklore y las costumbres folklóricas como una de las líneas principales que conectan el Paganismo Antiguo con el Paganismo Contemporáneo (1996a, 1996b, 1999). Como herederos de lo que Orion denominó “la tradición espiritual occidental”, un “aspecto perdurable, aunque sumergido, de la cultura occidental” (1995, pp. 79-80), los movimientos del Neopaganismo y la Wicca defienden el estudio del folklore como una forma de reconstruir y reclamar una identidad propia. En este sentido, la *Folk-lore Society*, fundada en 1878 y a la que pertenecieron Gerald Gardner y Margaret Murray, llevó a cabo una investigación sobre mitos, historias, creencias y costumbres locales, que ha sido primordial en la construcción y el desarrollo de un *corpus* de conocimientos usado y ampliado tanto por neo-paganos, como por wiccanos (Pearson, 2002b, p. 63).

De acuerdo con Bendix (1997), buena parte de los folkloristas del siglo

XIX y principios del XX intentaban autenticar el folklore como un elemento real y “puro”, una expresión de un grupo o comunidad, desprovisto de ideología política o intereses económicos. En este sentido, y según este mismo autor, el estudio del folklore era visto como un vehículo para satisfacer el anhelo de escapar de la modernidad, a través de la búsqueda de lo que se consideraba “auténtico”. Esto es, una metáfora de lo “no moderno” que se concretó en la imagen de una comunidad “ideal”, pura y libre de “todos los males de la civilización”. De la misma forma, Bendix señala la relevancia del vínculo existente entre el folklore y la política, por medio del cual la “autenticidad” otorga una cierta legitimación a los cambios políticos: “The most powerful modern political movement, nationalism, builds on the essentialist notions inherent in authenticity, and folklore in the guise of native cultural discovery and rediscovery has continually served nationalist movements since the Romantic era” (1997, pp. 4-7).

Como escribe Dorson (1978), el folklore no sólo comenzó pronto a identificarse con la tradición, en tanto que ésta se entendía como el conjunto de códigos de comportamiento, vestimenta, gastronomía, expresión y cosmovisión de un grupo social en concreto —la tradición es, en resumen, un *corpus* de costumbres y creencias heredadas (Handler & Linnekin, 1984, p. 273)—; sino que también, y al mismo tiempo, dicha tradición empezó a servir como una herramienta de actualización de la propia cultura del grupo social mencionado, ya que, de igual manera, las tradiciones en sí mismas requieren de revalorización y actualización continua (p. 23): “[...] Tradition is always being created anew, and that traditions of modern origin wherever found are as much within our province as ancient ones” (Hartland, 1885, p. 117).

Los elementos del folklore, por tanto, se convierten en un medio para un fin y, ya bien entrado el siglo XX, los propios folkloristas comenzaron a analizar cómo el *revival* y la reclamación de la propia cultura formaban parte del proceso de creación y establecimiento de una tradición determinada. No obstante, tal como han defendido autores como Hobsbawm (1983, pp. 1-14), por ejemplo, aquellas tradiciones que tienen la apariencia de antiguas no sólo suelen ser, en



su mayoría, de reciente invención —se entiende por "tradición inventada" un conjunto de prácticas, normalmente regidas por reglas aceptadas de manera abierta o tácita y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, lo que automáticamente implica continuidad con el pasado—, sino que, a menudo, la misma reivindicación de antigüedad forma parte del proceso de construcción de autenticidad.

Por todo esto, la autenticidad se ve como un constructo que depende por entero de las perspectivas e intereses de quienes lo construyen. En este sentido, es importante reseñar que, uno de los puntos clave y más habituales en el discurso de *sendas* paganas mayoritarias como la Wicca o el Heathenism, por ejemplo, es la defensa de la antigüedad de ambas religiones siguiendo el argumento de que lo “antiguo” tiene más legitimidad que lo “nuevo”. En otras palabras, wiccanos y heathens, entre otros, ven la historia como fuente de identidad y de legitimidad, amparándose en la idea de una presunta continuidad entre sus praxis y creencias y los de la antigüedad. Otros, en cambio, aceptan que el Paganismo es una plétora de nuevas corrientes religiosas y prefieren celebrar aquellos aspectos de las mismas que abordan cuestiones importantes para sus contemporáneos (G. Harvey, 2007b, pp. 172-174). Siguiendo esta línea de argumento, Hutton insiste en el carácter “renovador” de estos nuevos movimientos religiosos: heathens y ásatrus, por ejemplo, que basan sus creencias en el culto a las divinidades germánicas y escandinavas, son claramente un *revival* de las mismas, construido mediante la interpretación actual de los textos que han sobrevivido, a los cuales me referiré a continuación. Del mismo modo, muchos grupos neo-chamánicos son una creación autoconsciente de las últimas décadas, que se ha desarrollado sobre la fusión de modelos tribales de los nativos americanos y las imágenes que de los mismos transmitieron los colonizadores europeos. En lo que respecta al Druidismo, aunque tiene una historia continua bien documentada desde finales del siglo XVIII, no hubo nada específicamente “pagano” hasta 1980, cuando se fundaron las órdenes druidas abiertamente paganas. Es decir, el Druidismo del siglo XIX y principios del XX no sólo era perfectamente compatible con el

cristianismo, sino que se solapaba de manera significativa con él: un dios creador, identificado con el sol e intermediarios que son reconocidos como “hombres sabios” (1996a, p. 3).

De acuerdo con Magliocco (2004, p. 25), tanto la tradición, como los cambios en la misma, ocurren como respuesta a una transformación social, que lleva a la realización de un proceso en el que las costumbres son seleccionadas, moldeadas y reinterpretadas por un grupo social con un fin, político o ideológico, determinado. Esto es, la aparición de nuevas tradiciones va en relación directa con las necesidades sociales que van emergiendo. Es en este último sentido en el que se debe enmarcar el surgimiento y consolidación de los movimientos wiccano y neo-pagano.

En definitiva, y según esta misma autora (2004, p. 25), el Paganismo Contemporáneo propiamente dicho debe verse, pues, como una tradición folklórica en tanto que es heredero directo del sistema espiritual occidental, el cual se ha conservado a través de una combinación de tradición oral y texto escrito. Esta combinación ha permitido, a su vez, que las sucesivas generaciones modifiquen dicho sistema de acuerdo a sus propósitos y en función de la ideología e idiosincrasia imperante en cada momento. En este aspecto, muchos neo-paganos son herederos de quienes han adaptado la tradición mágico-espiritual occidental a su contexto cultural. Un ejemplo de esta práctica adaptativa se puede encontrar en la manera que la costumbre y la cultura del Norte de Europa es interpretada y “reconstruida” por buena parte de los movimientos del Paganismo Contemporáneo, así como por la Wicca —la cual también se caracteriza, como he dicho con anterioridad, por su carácter ecléctico y selectivo—:

■ Las prácticas y creencias neo-chamánicas<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> Para saber más sobre Neo-Chamanismo, ver, por ejemplo: Sanson, D. (2009). New/Old Spiritualities in the West: Neo-Shamans and Neo-Shamanism. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 433–462). Leiden, Boston: Brill; Broomfield, J. (2001). Shamanism as transpersonal experience. *Transformer*, 8(3), 9–10; Brown, M. (2001). Dark side of the shaman. In A. Lehmann & J. Myers (Eds.), *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural* (pp. 110–113). Mountain View: Mayfield Publishing Co.; Clifton, C. S. (2004). What happened to Western Shamanism? In C. S. Clifton & G. Harvey

- La noción de una “Vieja Religión” entre varias tradiciones wiccanas, derivada en parte de la tesis de Murray, a la que ya me he referido con anterioridad: la brujería medieval se retrotrae al Paleolítico, siendo ésta un rescaldo del antiguo culto paneuropeo a la Diosa.
- La reconstrucción druídica<sup>145</sup> del *Awenyddion* —“[...] reminiscent of possession and other trance practices of some shamans, as well as divination through dreams” (Harvey & Wallis, 2007, p. 28)—.
- La reconstrucción del *Seidr* —práctica chamánica que se caracteriza por los estados alterados de conciencia y la interacción con el mundo de los espíritus— por parte de los Heathens<sup>146</sup>.

Sin embargo, y tal como señala Blain (2005), hablar de reconstrucción es problemático, puesto que, aunque muchas comunidades neo-paganas utilizan el término, otras lo critican y rechazan. Como indica esta misma autora, el principio que rige la acción de los reconstruccionistas es la idea de que tanto los documentos histórico-mitológicos, como los restos arqueológicos del pasado, contienen pistas sobre las praxis religiosas y espirituales, así como sobre las relaciones con las divinidades y las cosmovisiones (2005, p. 184).

No obstante, y tal como se ha afirmado al principio de este epígrafe,

---

(Eds.), *The Paganism Reader* (pp. 342–353). London: Routledge; Drury, N. (1989). *The Elements of Shamanism*. Shaftesbury: Element Books Ltd.

<sup>145</sup> Para leer más sobre Druidismo, ver, por ejemplo: Lewis, J. R. (2009). Celts, Druids and the Invention of Tradition. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 479–493). Leiden, Boston: Brill; Bowman, M. (1994). The Commodification of the Celt: New Age/Neo-Pagan Consumerism. *Folklore in Use*, 2, 1; Bowman, M. (1996). Cardiac Celts: Images of the Celts in Paganism. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 242–251). San Francisco: Thorsons; Bowman, M. (2000). Contemporary Celtic Spirituality. In A. Hale & P. Payton (Eds.), *New Directions in Celtic Studies* (pp. 69–94). Exeter: University of Exeter Press.

<sup>146</sup> Para conocer más sobre el movimiento Heathenry, ver, por ejemplo: Blain, J. (2005). Heathenry, the Past, and Sacred Sites in Today’s Britain. In M. Strmiska (Ed.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (pp. 181–208). Santa Barbara [etc.]: ABC-CLIO, Inc.; Blain, J., & Wallis, R. J. (2009). Heathenry. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 413–431). Leiden, Boston: Brill; Blain, J. (2000). Speaking Shamanistically: Seidr, Academia, and Rationality. *DISKUS*, 6. Retrieved from <http://www.uni-marburg.de/fb03/religionswissenschaft/journal/diskus>; Blain, J. (2002). *Nine Worlds of Seid-Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in North European Paganism*. London: Routledge; Blain, J. (2004). Tracing the in/authentic Seeress: From Seid-Magic to Stone Circles. In J. Blain, D. Ezzy, & G. Harvey (Eds.), *Researching Paganism* (pp. 216–240). Walnut Creek: Altamira.

dichas prácticas, cosmovisiones y relaciones no se adoptan “tal cual”, sino que se adaptan de manera significativa a los marcos sociales y culturales actuales. En este sentido, se estaría hablando de *recreación* más que de *reconstrucción*, en tanto que, en ocasiones, el *revival* de las antiguas formas y prácticas no siempre se hace por “motivos espirituales”, sino para la satisfacción —de nuevo como se ha insistido con anterioridad—, de unas necesidades vitales y sociales que son propias de las sociedades modernas. Con todo, recreadores y reconstruccionistas comparten una preocupación por la contextualización espacio-temporal de todas sus prácticas, imágenes y simbología: “These reconstructionists are not [...] seeking to recapture a lost world —rather, they ally themselves with earlier, half-known understandings of land, spirits, and people in order to construct relationships within a cosmology that is [...] known, described, or realized within everyday interactions” (Blain, 2005, p. 184).

## 6.2. Literatura y mitología como fuentes de inspiración

Los mitos no son sólo fuente de inspiración para paganos y wiccanos, sino que también proveen contenido a sus rituales —la filosofía y la razón fundamental de los mismos—, así como presentan roles y modelos a seguir. De acuerdo con Rees (1996), la legitimidad y credibilidad con la que cuentan las religiones “reconstruidas” a menudo se basa en una llamada a la “tradición” centrada en torno a la mitología de una cultura específica: “Aside from the Celts and the Scandinavians [...] examples can be drawn from other cultures—especially, perhaps, the Egyptian stretching back again to the 19<sup>th</sup> century and earlier and finding expression today in networks such as the Fellowship of Isis” (p. 23).

La literatura —antigua, medieval y moderna— es particularmente importante entre las fuentes que paganos y wiccanos utilizan para construir sus identidades y crear sus rituales. Como indican Clifton & Harvey (2004), los fundadores de estos movimientos recurrieron a fuentes de diversa índole para inspirarse y cimentar sus propias narrativas: desde documentos religiosos del mundo clásico y textos renacentistas sobre magia ceremonial, hasta trabajos de

escritores actuales —como Robert Heinlein, Andre Norton o Neil Gaiman, por ejemplo— y modelos de praxis rituales animistas y chamánicas. Ambos autores afirman que paganos y wiccanos trascienden muchas fronteras establecidas al construir una narrativa que no sólo mezcla “himnos a deidades griegas clásicas, con prácticas de trance descritas en las sagas nórdicas”, sino que combina todo esto con “las modernas atribuciones románticas de valor a la naturaleza y los discursos centrados en la autoridad de las mujeres y en la auto-construcción individual” (p. 1).

Pese a ser conscientes de que las obras en las que se apoyan son, en su amplia mayoría, escritos cristianos, heathens y ásatrus<sup>147</sup> enfocan habitualmente su atención en las Eddas —la *Edda Poética* y/o la *Edda de Snorri*<sup>148</sup>— y las Sagas nórdicas para cimentar su imaginario en cuanto a la estructura del cosmos, las divinidades o el destino. *The Saga of Eirik the Red* —obra anónima del siglo XIII—, *Kormáks saga* —obra anónima del siglo X—, *Eyrbyggja saga* —obra anónima de los siglos XIII-XIV—, entre otras, muestran la práctica del chamanismo por parte de los antiguos germánicos<sup>149</sup>. Una práctica que los

---

<sup>147</sup> Ambos términos hacen referencia a una misma realidad. Esto es, aquellos grupos y personas que, dentro del Paganismo Contemporáneo, reclaman unos orígenes germánicos o escandinavos. Como señala Jenny Blain (2005, p. 181), los términos Heathen y Heathenry — presentes en las historias islandesas de la conversión cristiana— son utilizados por los Heathens para describirse a ellos mismos y a su comunidad. Graham Harvey añade que, para muchos de ellos, especialmente británicos, “Heathen” significa lo mismo que “Pagano” para quienes usan este término. Esto es, alguien que honra la naturaleza y las divinidades pre —o no— cristianas, por lo que aceptan dicha nomenclatura. No obstante, otros prefieren el uso de los conceptos *Odinism*, *Asatru*, *Vanatru* o *Northern Tradition* (G. Harvey, 1996b, pp. 52-54):

In using the words Northern Tradition, I imply the religious beliefs derived from the Scandinavian/Norse areas, including the places they colonised such as England, Ireland and Iceland, etc. I also include the related beliefs of Anglo-Saxons, who derived from the same Germanic tribes (Jennings, 1994, p. 10).

<sup>148</sup> La *Edda Poética* tiene como núcleo central el *Codex Regius*, un manuscrito de vitela de la segunda mitad del siglo XIII compuesto por poemas de fechas y países variados, algunos de los cuales pueden remontarse al inicio de la Era Vikinga, mientras que otros pueden ser del siglo XII. En cuanto a la localización de dichos poemas, algunos pueden ser de Noruega y otros de los asentamientos occidentales, quizá de Irlanda o Islandia. En lo relativo a la *Edda Prosaica*, fue escrita por el granjero islandés Snorri Sturluson en la década de 1220. Sturluson era un jefe local, un magnate territorial y embajador que estaba al servicio del rey noruego Hakon Hakonarson. Escribió su Edda como un manual de mitología para poetas (Page, 1992, pp. 12-23).

<sup>149</sup> Estas sagas ponen el énfasis en la vestimenta y el equipamiento de los practicantes, dando

Heathens actuales han “revivido” como una búsqueda de conocimiento a través del trance, logrado mediante la alteración de conciencia:

That woman was there in the village, who was called þorbjörg; she was a prophetess and was called “little völva” [...] It was þorbjörg’s habit during [the] winter that she went to feasts and those men welcomed her most at [their] home[s] who were eager to know their destiny or [that of the] season [...] then was she so dressed, that she had over her a blue cloak with a strap, and [it] was set [with] stones all [over the] skirts; [...] and she had a staff in [her] hand, and [there] was a knob on [it]; it was ornamented with brass and stones [were] set below the knob; she had a belt about her and a large skin purse was on it, and she preserved therein her charms, those which she needed to have [for her] magic. [...] Women then formed a ring around the dais that þorbjörg sat upon. Guðríð [a local woman who knew a chant called Varðlokur which is “necessary for the spelli”] sang the song so fairly and [so] well [...] The prophetess thanked her [for] the song and said many of those spirits had now sought [them] and considered [it] fair to listen [to], when the song was so well sung – “who before wished to separate [themselves from] us and never grant us obedience. But now many [of] those things are apparent to me, which before were hidden [from] me, and many others” (Clifton & Harvey, 2004, pp. 46-47).

Por su parte, los grupos de neo-druidas<sup>150</sup> buscan la inspiración en las fuentes secundarias —escritos romanos y griegos—, que hablan sobre las tradiciones paganas “célticas” y de la Edad del Hierro; así como en la arqueología:

---

muy pocos detalles acerca de los elementos de su *performance* y apenas ninguno sobre las técnicas de alteración de la conciencia.

<sup>150</sup> La orden druídica más conocida es, sin duda, *The Order of Bards, Ovates and Druids* (OBOD), establecida en 1963 por Ross Nichols. Según su propia página web, la Orden se dedica a practicar, enseñar y desarrollar el Druidismo como una espiritualidad, que aúna las prácticas del chamanismo y la magia con el fin de abrir la puerta a la propia creatividad y al conocimiento:

The Order is essentially a Mystery School and community, and the term “order” is derived from the tradition of magical orders rather than from the tradition of religious order. Neither the Order nor the Druidry is a cult. A cult revolves around a personality, a charismatic leader, or a particular deity or saint. The Order and Druidry have none of these characteristics (Carr-Gomm, 2018).

Our Bardic teachings help nurture the singer, the artist or storyteller within: the creative self. Ovate teaching help foster the shaman, the lover of Nature, the healer within. The Druid teachings help develop our inner wisdom: the sage who dwells within each of us (Carr-Gomm, 2015).

“They preside over sacred things, have the charge of public and private sacrifices, and explain their religion” (Julio César, 100-44 a.C.)

“Among them there are generally three classes to whom special honour is paid: The Bards, the Vatis, and the Druids... The Druids studied nature and moral philosophy” (Estrabón, 63 a.C.-24 d.C.)

“The Druids, as they call their magicians, consider nothing more sacred than mistletoe and the tree on which it grows, provided that it is an oak. They... perform no sacred rites with oak leaves. It is from this custom that they seem to have been called Druids, based on the Greek interpretation of that word [i.e. Greek *drys*, oak]” (Plinio el Viejo, 23-79 d.C.)

“The Druids make their pronouncements by means of riddles and dark sayings, teaching that the gods must be worshipped, and no evil done, and mainly behaviour maintained” (Diógenes Laercio, s. III d.C.) (G. Harvey, 2007a, pp. 23-24<sup>151</sup>).

La mayoría de las órdenes drúidicas están divididas en tres secciones o grados: *Bards* (poetas, cantantes, cuentacuentos), *Ovates* (filósofos, adivinos) y *Druids*; cuya admisión es habitualmente a través de ceremonias iniciáticas. El estudio y la reinterpretación personal de la tradición a través de la literatura medieval irlandesa y galesa —datada en su mayor parte entre los siglos VI y IX d.C. y escrita, principalmente, por monjes cristianos para un público cristiano, aunque conservando algunos elementos genuinamente paganos: nombres de divinidades; ecos de antiguos cultos a pozos, manantiales, ríos y árboles; etc.—, es esencial para los Bardos. Entrenados para conocer y memorizar historias, canciones, poemas y otras formas de sabiduría, ven dichas herramientas como el medio de generar la inspiración necesaria para desarrollar su “genio poético”, siempre presentes en los rituales drúidicos y festivos. Según Shallcrass (1996), la lectura, bajo la óptica actual, que muchos druidas modernos llevan a cabo de dicha literatura, origina “un nuevo Druidismo que, aunque basado en los acontecimientos del pasado, es absolutamente relevante para los tiempos en que vivimos” (p. 71).

Finalmente, la colección galesa medieval del *Mabinogion* —concretamente el cuento *Hanes Taliesin* del siglo IX—, es una de las fuentes

---

<sup>151</sup> Se pueden encontrar más ejemplos en *The Druid Source Book* (Dummy Books Co, 1997) de John Matthews.

máspreciadas por los bardos, pues narra cómo Taliesin obtuvo la sabiduría, así como el don de la poesía y la clarividencia tras beber del caldero de Ceridwen:

Then she began to boil the cauldron, which from the beginning of its boiling might not cease to boil for a year and a day, until three blessed drops were obtained of the grace of Inspiration. And she put Gwion Bach the son of Gwreang of Llanfair in Caereinion, in Powys, to stir the cauldron, and a blind man named Morda to kindle the fire beneath it, and she charged them that they should not suffer it to cease boiling for the space of a year and a day. [...] And one day, towards the end of the year, as Caridwen was culling plants and making incantations, it chanced that three drops of the charmed liquor flew out of the cauldron and fell upon the finger of Gwion Bach. And by reason of their great heat he put his finger to his mouth, and the instant he put those marvel-working drops into his mouth, he foresaw everything that was to come, and perceived that his chief care must be to guard against the wiles of Caridwen, for vast was her skill. [...] "Taliesin be he called," said Elphin. [...] Then said Gwyddno, "Alas, what will he profit thee?" And Taliesin himself replied and said, "He will profit him more than the weir ever profited thee." Asked Gwyddno, "Art thou able to speak, and thou so little?" And Taliesin answered him, "I am better able to speak than thou to question me." "Let me hear what thou canst say," quoth Gwyddno. Then Taliesin sang [...] (Guest, 1877, pp. 472-476).

#### 6.2.1. La literatura de fantasía y su relación simbiótica con la Wicca

La característica mezcla de fuentes del Paganismo Contemporáneo se hace todavía más patente en la Wicca. Más allá de entender la misma como una tradición espiritual que reinventa divinidades paganas y rituales, además de combinar magia popular con magia ceremonial, hay que verla como un medio para un fin. Para muchos de sus seguidores, la Wicca es más que una religión. Es una forma de romper con los rígidos dogmas y rituales establecidos por la religión judeocristiana mayoritaria y encontrar, no sólo un tipo de espiritualidad más creativa, sino un tipo de espiritualidad que ofrece independencia, autonomía, contacto directo con la deidad y la conexión con la naturaleza a la que ya me he referido con anterioridad (Guiley, 2008, p. XII).

Por tanto, es en esta función social, de desarrollo de la persona en lo individual y en lo comunitario, donde se observa la faceta de *tótum revólutum* de la Wicca. En la Wicca "todo vale". Tal como se ha señalado a lo largo del



capítulo, los wiccanos, al igual que los paganos, no temen, con el objeto de “rellenar los huecos” que evidentemente existen en la narrativa académica y encontrar el discurso que encaje con sus necesidades e idiosincrasia, mezclar las fuentes arqueológicas, literarias, históricas y mitológicas —dichas anteriormente— con literatura fantástica o de ciencia ficción. Esta heterogeneidad de fuentes, así como la inclusión, en un mismo discurso, de narrativas literarias, históricas y pseudo-históricas, quedan justificada, entre otros motivos, por la adopción, por parte de paganos y wiccanos, de la teoría del monomito de Joseph Campbell —explicada con anterioridad en el epígrafe 4.1.—, la cual defiende que todas esas narrativas siguen una pauta fija que muestra el viaje del héroe a la auto-realización y el auto-conocimiento, lo que conecta, a su vez, con la teoría de los arquetipos de Jung, claramente imbuida en la idiosincrasia wiccana.

Dentro del Paganismo en general y la Wicca en particular, la magia<sup>152</sup> rompe las barreras de la mera práctica y se convierte en un valor importante de lo singular, así como del proceso alquímico y/o terapéutico que el practicante debe seguir no sólo para congraciarse con su “auténtico yo”, sino también para armonizarse con el cosmos: “Magic in Paganism [...] is an important element of spiritual growth towards the mystical attainment of gnosis, with any short-term pragmatic goals being secondary to this end result” (Pearson, 2002b, p. 95). Es en este marco donde los paganos entran en el terreno de la literatura fantástica para cimentar su imaginario mágico y sobrenatural.

La magia no es tanto un rasgo significativo del género fantástico, como un medio para un fin. A través del recurso de la magia, los autores exploran el mundo real, introduciendo problemas contemporáneos, aspectos y hechos de la realidad, diluyendo así la frontera entre ambos mundos, el real y el fantástico: “Fantasy recombines and inverts the real, but does not escape it: it exists in a parasitical or symbiotic relation to the real. The fantastic cannot exist independently of that ‘real,’ world” (Jackson, 1981, p. 20). En otras palabras, la

---

<sup>152</sup> Hablaré con más profundidad de la magia, su uso y percepción, en la Wicca y el Paganismo Contemporáneo en los siguientes capítulos.

mayoría de los escritores de fantasía fundamentan sus historias y narrativas en la magia e influencias del mundo real para poder visualizar el “interior de esta realidad” (Cahill, 2012, Chapter 1). Como indica Todorov (1975), “lo fantástico es la vacilación experimentada por una persona que sólo conoce las leyes de lo natural, cuando se enfrenta a un evento aparentemente sobrenatural. Es decir, lo fantástico ocupa el lugar de la incertidumbre cuando, en el mundo que conocemos y que opera bajo las leyes que nos son familiares, ocurre algo que no puede ser explicado por estas mismas leyes. En estos casos, la persona debe optar por dos soluciones: bien es víctima de su propia imaginación, bien lo que ha ocurrido es parte de su misma realidad, pero está controlado por leyes desconocidas. En cualquiera de los casos, lo fantástico acaba encuadrándose en el género de lo extraño, lo maravilloso” (p. 25).

En el Paganismo, así como en la Wicca, el estudio y la práctica de la magia son, en sí mismos, una reivindicación de la voluntad humana y del empoderamiento personal. En lo que respecta a la voluntad, ésta es vista por los paganos como una manera más o menos coherente de entender un mundo en el que algo dentro de cada persona, dicha voluntad, puede ser usado para efectuar un cambio o influir en otros más allá de uno mismo. Una percepción que encuentra eco en libros contemporáneos de fantasía como, por ejemplo, *The Name of the Wind* de Patrick Rothfuss: “*Alar is the cornerstone of sympathy. If you are going to impose your will on the world, you must have control over what you believe*” (Rothfuss, 2007, p. 71); o las sagas de *The Death Gate Cycle* (New York: Bantam Books, 1990-1994) y *Darksword* (New York: Bantam Spectra, 1988, 1998) de Margaret Weis y Tracy Hickman:

Estas pruebas pueden indicar, por ejemplo, que el niño domina el Misterio del Aire. [...] El hijo de una familia noble que domine este arte será ascendido, con toda seguridad, a la categoría de supermago y se le nombrará *Sif-Hanar*, quienes entre sus innumerables responsabilidades tienen la del control del tiempo climatológico. Son los *Sif-Hanar* quienes hacen que el aire de las ciudades sea suave y esté impregnado de deliciosas fragancias un día, y al siguiente blanquean los tejados de las casas con una decorativa nevada. En las tierras de labranza, es deber de los *Sif-Hanar* ocuparse de que la lluvia caiga y el sol brille

cuando así sea necesario y de que ninguno de los dos haga su aparición cuando no se los necesite (Weis & Hickman, 1988, p. 37).

Dicho esto, dentro de las obras de fantasía más utilizadas por los paganos destacan, sin duda alguna, los trabajos de Terry Pratchett<sup>153</sup> y J. R. R. Tolkien<sup>154</sup>. Las numerosas razas de la Tierra Media —elfos, enanos, humanos, hobbits, orcos, magos, dragones, etc.—, así como varias de las novelas de *Discworld*, como por ejemplo *Lords and Ladies* (Victor Gollancz, 1992), sirven a los paganos para construir su cosmología tanto del *Otherworld* —del que hablaré más profusamente con posterioridad—: “a place both apart from and part of the world [...] The Otherworld is another, normally unseen, dimension” (G. Harvey, 2007a, p. 62), como del *Greenwood*. Como explica este mismo autor (2007b), la fantasía no sólo ayuda a “encantar” la realidad cotidiana, sino que también alienta a la persona a contemplar diferentes formas de relacionarse con el mundo, así como de entender o percibir los “usos y abusos de poder” —expresados habitualmente a través de la magia—, y las cuestiones de etnia género y sexualidad (p. 176).

Con todo, son las obras de Ursula Le Guin —principalmente *The Earthsea Trilogy* (US: Parnassus Press, Atheneum Books, Harcourt Brace & Company, 1968-2001)— y la ficción moderna sobre el ciclo artúrico —especialmente *Priestess of Avalon* (New York: Voyager Books, 2000) y *The Mists of Avalon* (New York: Alfred A. Knopf, 1983), ambos libros de Marion Zimmer Bradley—,

---

<sup>153</sup> En el caso de autores como Pratchett y Gaiman se da una curiosa retro-alimentación. Ambos autores utilizan elementos reconocibles de la Wicca para la creación y caracterización de sus personajes relacionados con la brujería. En el caso de Pratchett esto se puede ver en las ya mencionadas *Lords and Ladies* y *Witches Abroad*, mientras que en Gaiman, se encuentran ejemplos bastante ilustrativos en su novela *American Gods*.

<sup>154</sup> El interés que wiccanos y paganos muestran por Tolkien puede entenderse por varios motivos: a) su rica taxonomía —lenguas; razas; costumbres—; b) su innegable capacidad para crear mundos complejos, colmados de historias y tramas interconectadas, que son la base de una mitología “propia” —muy en consonancia con la práctica de los primeros de construir narrativas altamente heterogéneas—. Christopher Tolkien documentó en *The Book of Lost Tales* (George Allen & Unwin, 1983-1984), el proceso de “creación” de una mitología “inglesa” propia; y c) su construcción de realidades distópicas y utópicas, en las que desplegar toda una serie de ejemplos morales —en el Señor de los Anillos destacan las figuras de Frodo, Sam, Aragorn y Eowyn—, que ayudan a calibrar la brújula moral del mundo real, así como inspiran al lector a desarrollar “la mejor versión de sí mismo”.

las que más se aproximan a las coordenadas míticas tanto del fenómeno del empoderamiento personal a través del valor de la singularidad y del verdadero conocimiento de uno mismo, como de la exaltación de la voluntad mediante la praxis mágica, sobre todo<sup>155</sup>. Una voluntad que, por otra parte, paganos y wiccanos exhortan a controlar, pues defienden, como insistiré en capítulos posteriores, que la magia no sólo requiere una gran responsabilidad por parte del practicante en el uso de la misma<sup>156</sup>, sino también una importante preparación previa. Una defensa que queda recogida en el adagio wiccano *Harm no one and do what you Will*, versión “positiva” de la ley de Thelema de Crowley: *Do what thou wilt shall be the whole of the Law*.

Ambas escritoras muestran a lo largo de sus historias la lucha continua que sus protagonistas deben llevar a cabo para lograr un conocimiento auténtico y profundo que va más allá de la mera intelectualidad —la cual no deja de ser importante, pues les permite controlar el poder que se puede invocar sin llegar a destruir la armonía que mantiene el mundo—. Se trata, realmente, de un conocimiento del ser, de la naturaleza humana. En estas obras, el viaje por el estudio de la magia y su conexión con el mundo lleva a Ged y a la sacerdotisa de Avalon a enfrentarse con sus propios límites y las consecuencias de sus ambiciones. Finalmente, acaban aprendiendo que la verdadera sabiduría se

---

<sup>155</sup> La utilización consciente de mitologías literarias y ficticias como base y complemento del ritual, es una tendencia habitual en la magia wiccana, sino también en otras praxis mágicas contemporáneas como, por ejemplo, la magia del caos, una tradición ocultista que comenzó en Inglaterra hacia 1970, de la mano de Peter Carroll y Ray Sherwin, y se basa fundamentalmente en una interpretación *sui generis* de la teoría científica del Caos. Al igual que hacen los wiccanos, los magos del caos hacen hincapié en la auto-afirmación a través de la magia, la experiencia personal y la rigurosa auto-evaluación. Se fomenta, por tanto, un enfoque ecléctico, en lo que a magia se refiere, y la redefinición del yo, la sociedad y el mundo (Pearson, 2002b, p. 36). Es por esto, que los magos del Caos adaptan mitos ficticios como, por ejemplo, los *Mitos de Cthulhu* de Howard Phillips Lovecraft.

<sup>156</sup> En relación con esto, Dolores Ashcroft-Nowicki dijo:

In the area of the occult, ethics are of paramount importance. Add to this self-discipline of the highest kind and a set of principles to act as a lamp on this the most difficult of paths, and all these must be thought about and accepted before anyone should place a single foot on the road to Adepthood (E. W. Butler, 1991, p. 8).

Muchos practicantes de magia sostienen que toda acción mágica puede afectar no sólo a los demás, sino también al hacedor, por lo que requiere mucho cuidado y atención.

encuentra tanto en el entendimiento de uno mismo, del mundo natural y de la relación entre ambos; como en el desarrollo de un marco moral que no sólo les permita resistir la tentación del poder, sino desplegar todo su potencial —a través del contacto con grandes poderes y otros seres— “within the limited human frame” (Luhmann, 1989, p. 91): “El mundo se mantiene en Equilibrio. El poder de Transformación y de Invocación de un mago puede romper ese equilibrio. Tiene que ser guiado por el conocimiento, y servir a la necesidad” (Le Guin, 1983, p. 60); “[...] los que tenemos poder sobre el mundo y sobre otros hombres [...] Hemos de aprender a mantener el Equilibrio. Somos inteligentes, y no hemos de actuar en la ignorancia. Somos capaces de elegir, y no hemos de actuar sin responsabilidad” (Le Guin, 1987, pp. 85-86).

### 6.3. La “mitologización” de la academia

Otro de los pilares importantes e indiscutibles en la construcción de la narrativa wiccano-pagana, es el uso “mitologizado” de ciertas propuestas histórico-académicas, sobre todo las que tienen que ver, como se expondrá en los siguientes epígrafes, con el fenómeno de la brujería histórica, el matriarcado y el motivo de la *Gran Diosa*. En otras palabras, wiccanos y paganos se hacen eco de dichas propuestas, transformándolas en un mito que traspasa la frontera de lo literario y se convierte, en un medio de “comunicación social” y de análisis antropológico, por medio del que se establecen toda una serie de paradigmas y coordenadas narrativas, cuya función es proveer una representación simbólica y un modelo de moralidad en el marco de una realidad cambiante y, así, dar respuesta a necesidades identitarias del grupo concreto.

#### 6.3.1. “El retorno de la Diosa”

Es evidente que la veneración que los wiccanos sienten por la figura de la Diosa, de la que hablaré en el capítulo 7, no empezó con la aparición de esta religión. De hecho, se puede rastrear su origen a los siglos XVIII-XIX. Durante este tiempo, se desarrolló un interés por el estudio de las religiones no-cristianas, el cual se vio favorecido por la aparición de la ciencia moderna y el gusto por las ciencias ocultas que generaban las grandes sociedades ocultistas

del momento —como la *Sociedad Teosófica* o la *Hermetic Order of the Golden Dawn*, las cuales, como ya expuse en el capítulo 2, estaban integradas por académicos y aristócratas, sobre todo, quienes mostraban un profundo deseo por encontrar maneras de desplegar su auténtico yo, su yo divino, a través del análisis del conocimiento transmitido por dichas ciencias: alquimia, cábala, astrología, etc.—. Es en dicho marco cronológico de los siglos XVIII y XIX cuando nacerán las disciplinas de la arqueología<sup>157</sup> y la antropología, principales proveedoras de las supuestas evidencias de la existencia del matriarcado primigenio y del culto a la Diosa, bases de las teorías neo-paganas sobre esta figura divina. Ambos mitos, matriarcado primigenio y culto a la Diosa<sup>158</sup>, fueron impulsados por J. J. Bachofen, Sir Arthur Evans o Jane Ellen Harrison. Dicho esto, los principales nombres que influenciaron notablemente en la construcción de la imagen de la Diosa wiccana son, sin duda alguna, Robert Graves (1895-1985) con su obra *The White Goddess* (London: Faber & Faber, 1948) y, sobre todo, Marija Gimbutas, de quien hablaré en el epígrafe siguiente.

En 1849 el clasicista alemán Eduard Gerhard propuso que, tras la gran variedad de diosas de la mitología griega, se encontraba una única divinidad femenina, representación de la Madre Tierra (1849, p. 103), que fue venerada antes, incluso, de que la historia comenzase. A medida que el siglo avanzaba, otros clasicistas alemanes y franceses, como Ernst Kroker, Fr. Lenormant o M. J. Menant, fueron adoptando esta teoría, apoyándose en la asunción de que las culturas de Anatolia y Mesopotamia, las cuales mostraban algunas figuras de grandes diosas que eran identificadas con la maternidad o con la tierra, eran más antiguas que las de Grecia (Hutton, 1999, p. 36; 2006, p. 330). Esta idea se acabó mezclando con otra que había surgido en un contexto de debate sobre los orígenes de la sociedad y de la familia, la cual tuvo como máximo exponente al

---

<sup>157</sup> La Arqueología moderna cristaliza tanto con el desarrollo de los Estudios Clásicos, como con la teología bíblica y su búsqueda de la historicidad del Antiguo Testamento y las civilizaciones que lo circundan. Asimismo, tiene peso el desarrollo no sólo del colonialismo, sino también del Orientalismo, cuestión que he tratado en el capítulo 3.

<sup>158</sup> Aquí es importante matizar que, si bien estas cuestiones se han convertido en “mitos” con su acogida precisamente por grupos neo-paganos y wiccanos, en su origen se trataban, no de mitos precisamente, sino de hipótesis históricas.

jurista sueco J. J. Bachofen (1815-1887), quien expuso —en su célebre obra *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1861)—, que las sociedades humanas primigenias habían estado centradas en la mujer, pero que se habían alterado a una forma patriarcal antes de los inicios de la historia. En otras palabras, Bachofen fue el primero en articular la teoría sobre el matriarcado primigenio, al proponer la maternidad como la fuente de la sociedad humana, la religión y la moralidad. Bachofen planteó cuatro fases de evolución cultural: la primera, denominada “hetairismo”, estaba caracterizada por la promiscuidad sexual, mientras que la segunda —basada en el “derecho de la madre”—, se distinguió por el papel destacado, activo y representativo en sociedad de las mujeres, precisamente por su rol de madre y por una consecuencia derivada de la primera fase, siendo adoradas como diosas “dadoras de vida”. La tercera y cuarta fases se diferenciaron por la emergencia del patriarcado y la erradicación de toda señal de matriarcado (Ihm, 2015, pp. 170–171).

Con todo, hacia finales de siglo estas ideas fueron “relegadas”. Ni siquiera cuando se descubrieron las figurillas femeninas conocidas como “Venus” hubo intento alguno de relacionarlas con ninguna diosa. El retorno a dichas teorías aconteció a principios del siglo XX, cuando en 1901 Sir Arthur Evans, tras excavar Knossos, sugirió que los antiguos cretenses habían venerado a una única diosa, e interpretó todas las figuras femeninas presumiblemente divinas que había encontrado en el yacimiento como aspectos de dicha divinidad, siendo las masculinas un único dios equivalente, subordinado a ella como su hijo y consorte (1905, pp. 8-11). A la tesis de Evans se sumaron pronto otros estudiosos como Sir Edmund Chambers, por ejemplo, quien en 1903 declaró que en la Prehistoria europea había habido un culto a la Gran Madre Tierra centrado en dos aspectos principales (creadora y destructora), la cual sería más tarde conocida bajo una pluralidad de nombres (1903, p. 264); o la famosa clasicista Jane Ellen Harrison, quien, simultáneamente a Chambers, teorizó sobre la misma figura divina pero con tres roles u aspectos, a la manera de las Gracias: la Doncella, que gobernaba a los vivos, la Madre, que regía el

inframundo, y un tercer aspecto que no llegó a nombrar. Siguiendo los pasos de Evans, Harrison declaró que todas las divinidades masculinas habían estado subyugadas originalmente a la diosa como sus amantes e hijos (1903, pp. 257–322).

Como es obvio, no sólo los británicos sintieron curiosidad sobre esta Gran Diosa. En 1908, el arqueólogo francés Joseph Dechelette propuso que el culto a la misma había sido concebido en el Neolítico de Asia Menor y en los Balcanes y que desde allí se había difundido a lo largo del Mediterráneo por toda la Europa Occidental de la Edad de los Metales. Como Chambers y Harrison, Dechelette defendía que la imagen de esta deidad había sido visualizada como la encarnación de dos realidades opuestas: la que provee de vida y fertilidad, por un lado, y la encargada de la muerte y el renacimiento por otro (1908, pp. 594–596). Dicho esto, hay que remarcar el hecho de que no fue solo la obra de historiadores y arqueólogos como los arriba mencionados la que sentó las bases de toda este “mito” sobre un antiguo culto a la Diosa. También ayudó a ello el trabajo de profesionales *amateurs* como el británico Robert Graves (ver fig. 33), que, con su libro ya mencionado *The White Goddess*, le dio un fuerte impulso no sólo a dicho mito, sino también a la teoría del matriarcado. Es más, Graves ha sido una gran influencia para muchas escritoras feministas que han tratado sobre el tema. En esta obra Graves desarrolla la imagen de una antigua divinidad europea y universal, apoyándose en la imaginería de los tres aspectos de Harrison —teoría que, por otra parte, ya había caído en desuso a mediados del siglo XX—, y los relacionó con la luna llena, la creciente y la menguante, para representar a una Diosa que es portadora de vida y muerte en sus formas de Doncella, Madre y Bruja. Asimismo, dividió a su hijo y consorte en dos aspectos opuestos de sí mismo, como Dios del Año que comienza y del Año que termina, ambos en constante conflicto por el afecto de la Diosa (Hutton, 1999, pp. 41):

The Triple Goddess [...] As Goddess of the Underworld she was concerned with Birth, Procreation and Death. As Goddess of the Earth she was concerned with the three seasons of Spring, Summer and Winter: she animated trees and plants and ruled all living



creatures. As Goddess of the Sky she was the Moon, in her three phases of New Moon, Full Moon, and Waning Moon [...] But it must never be forgotten that the Triple Goddess [...] was a personification of primitive woman -woman the creatress and destructress. As the New Moon or Spring she was girl; as the Full Moon or Summer she was woman; as the Old Moon or Winter she was hag (Graves, 1966, p. 386).

Sin embargo, el problema aquí es que ninguna de las evidencias y argumentos que Graves utiliza para defender su hipótesis consiguen sustentarla. Dicho con otras palabras, la información que este autor ofrece, si bien en algunos puntos podría considerarse “válida”, está prácticamente distorsionada con el objetivo de encajar y dar énfasis a la teoría preconcebida del autor:

Graves tries to answer the unanswered question of historical research through the interpretation of the myths. His use of ‘historical’ is a special one. There is another reason why ‘historical’ isn’t the right term: Graves interprets his sources in his own way and ignores everything that differs from his own view—although in the twentieth century the scientific handling of the sources had already been developed. Graves also calls his method ‘anthropological’, whatever this means (Ihm, 2015, p. 169).

Dicho esto, y aunque es cierto que Graves no siguió una opinión o un investigador concretos, sino que seleccionó aquellas ideas de diversas fuentes que más le convenían: “[...] his sense of ‘mythical soundness’ is not dependent on whether an individual source counts as ‘early’ or ‘late’, nor is he concerned with the context within which a story is told” (Zajko, 2015, p. 186); su trabajo —claramente construido sobre la discusión académica existente —Bachofen, Frazer, Harrison, etc.— acerca del matriarcado, las diosas madre y la mitología sobre la muerte cíclica—, ha hecho una contribución válida e incuestionable al desarrollo del mito de la Diosa, siendo muy popular tanto en los círculos esotéricos, como en los movimientos feministas de “segunda ola”. De hecho, dentro de estos últimos movimientos, la obra de Graves ha influido notablemente en el pensamiento de autoras feministas como, por ejemplo, Elizabeth Gould

Davis<sup>159</sup> y Merlin Stone, a quien me referiré más adelante.

### 6.3.2. La teoría del matriarcado de Marija Gimbutas

Sin duda alguna la gran teórica acerca de la existencia de una religión centrada en la Diosa, así como de una sociedad matriarcal —mito que, indudablemente, representa el proceso de reinterpretación y re-mitologización típica del Paganismo Contemporáneo y la Wicca—, en la Europa prehistórica, las cuales desaparecieron con la llegada de la cultura patriarcal indoeuropea, fue la arqueóloga lituana Marija Gimbutas (1921-1994). Unas teorías que se encuentran perfectamente plasmadas en sus libros *The Goddesses and Gods of Old Europe* (Thames and Hudson, 1974); *The Living Goddesses* (University of California Press, 1999) o *The Language of the Goddess* (Harper & Row, 1989):

La pregunta que ahora se perfila es sobre lo que le ocurrió a la diosa prehistórica después del tercer milenio a.C. ¿Desapareció después del advenimiento del mundo Indoeuropeo patriarcal o sobrevivió al dramático cambio [...]? En Grecia, así como en la India, la Gran Diosa sobrevivió al sobreimpuesto horizonte cultural Indoeuropeo. Como su predecesora anatolia y griega Hécate-Artemis, vivió durante la Edad del Bronce, luego durante la Grecia Clásica e incluso a lo largo de la historia a pesar de la transformación de su forma externa y de los numerosos nombres diferentes que se la aplicaron [...] (Gimbutas, 1989, pp. 196–197).

De acuerdo con Gimbutas (1999), las principales pruebas de que las sociedades prehistóricas del Paleolítico y el Neolítico se organizaban en torno a comunidades matrilineales, se hallaban tanto en su simbolismo religioso —colmado de figuras de divinidades femeninas, cuyas formas reflejan su capacidad para crear vida, y de imágenes de madre e hija, repartidas por toda la Europa antigua—, como en sus costumbres de enterramiento —analizadas a través de los yacimientos arqueológicos de las necrópolis ubicadas dentro de las casas—. Gimbutas (ver fig. 34) interpretó el hecho de que buena parte de los

---

<sup>159</sup> Cuyo libro más significativo es *The First Sex* (Penguin Books, 1971), trata sobre la existencia de sociedades humanas “primitivas” dominadas por *queendoms* matriarcales que adoraban a la Gran Diosa.

restos pertenecían a mujeres de avanzada como una prueba irrefutable del carácter matriarcal de estas sociedades. Según esta autora (1999, Chapter 6), dichas mujeres debían ser las “cabeza de familia” o las “jefas de las tribus”: “An older woman was the ancestor whose blessing was sought to ensure continuity of the family she had started, and who was honored by burial beneath one of her houses or temples” (1999, Chapter 6); y como tales eran veneradas, en el marco de un sistema de creencias donde el culto a los antepasados y a la fertilidad eran de primer orden:

Given Neolithic religious symbolism, it is extremely difficult to imagine that Old European society would not be matrilineal, with the mother or grandmother venerated as progenitor of the family. In fact, the spiritual and social worlds were intimately intertwined: part of Old European religion was ancestor worship, in which the oldest women in the family, progenitors of a particular branch of the family, were venerated. This is shown strikingly by the burials of older women beneath houses and temples and under long barrows, by the spatial arrangements of graves in some cemeteries, and by the particularly rich symbolic artifacts buried with women (Gimbutas, 1999, Chapter 6).

Las teorías de Gimbutas han generado mucha controversia y debate dentro de la comunidad académica. De acuerdo con Hutton (1993, pp. 40 y 346), Gimbutas clasificó y explicó tanto las figuras femeninas paleolíticas, como el significado de los símbolos geométricos prehistóricos, siguiendo criterios personales basados en su propio gusto y en una interpretación selectiva y arbitraria, pensada, sobre todo, para ajustarse a su retrato de una civilización neolítica pacífica centrada en la mujer y en el culto a una diosa, que fue más tarde destruida por invasores patriarcales. Con todo, las ideas de Gimbutas tuvieron una gran influencia entre la comunidad feminista americana de la década de los 60-70 del siglo XX<sup>160</sup>, dentro de la cual destacó, entre otras, Monica Sjöö, quien, en su libro *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth* (HarperCollins Publishers Inc., 1987), se centra en la naturaleza y atributos de la Diosa, así como en las cualidades asociadas a su

culto. En este libro, este culto a la Gran Diosa Madre es descrito como una religión dominante en la Prehistoria durante 300.000 años y sus rituales son identificados con misterios que involucran a la luna, la fecundidad y la agricultura (Cusack, 2009, p. 341), una actividad esta última que, según Sjöö, fue invención femenina: “la invención de las mujeres de la agricultura y la domesticación de los animales, junto con la vida asentada de pueblo, creo una abundancia de alimentos constantes que redujo la caza [actividad masculina] a algo más o menos obsoleto” (Sjöö & Mor, 1987, p. 238). Para esta autora, esta diosa *creatrix* es una divinidad lunar cuyas funciones se extienden también al agua y la fertilidad: “su *fertilidad* envuelve la creación cósmica entera y toda la vida, así como también el renacimiento psíquico, la energía de la mente, la imaginación”; una diosa que, por otra parte, representaba una cultura en donde la idiosincrasia de las mujeres “obstaculizaba el establecimiento del *order* social patriarcal” (Sjöö & Mor, 1987, p. 248). Finalmente, de acuerdo con Sjöö, las creencias religiosas y los rituales desarrollados por las mujeres de la Antigüedad “[...] surgieron a partir del papel supremo de las mujeres como productoras culturales, madres y principales comunicadoras con el mundo del espíritu. Los misterios de la creación, transformación y retorno [...] emergieron de las experiencias directas, físicas y psíquicas, de las mujeres de estos misterios: en el sangrado, en el crecimiento de los niños, en la enfermería, en el trabajo con el fuego [...]” (Sjöö & Mor, 1987, p. 50).

En los movimientos de la Wicca y el Paganismo Contemporáneo, la arqueología cobra valor en cuanto a la utilización del pasado “verdadero” del matriarcado como una forma de reivindicar la construcción de una espiritualidad femenina a través de la figura de diosas empoderadas como, por ejemplo, Inanna; la cual se convirtió en un símbolo de empoderamiento y crecimiento. Como señala Rees (1996), el mito del descenso voluntario de Innana al Inframundo —entendido como una experiencia “oscura”—, y su posterior retorno

---

<sup>160</sup> Es precisamente en esta época cuando las tesis de Gimbutas pasan de propuesta académica —por controvertidas que sean— a “mito”, al entrar en el terreno del discurso identitario de diversos grupos y comunidades.

al mundo y ascensión a los cielos, se lee esencialmente como un proceso psicoterapéutico que “ayuda a unificar todos aquellos aspectos de lo femenino cuya expresión no está permitida en la sociedad patriarcal” (p. 25).

### 6.3.3. La cuestión de la brujería y la imagen de la “bruja”: la lectura wiccana del fenómeno

El discurso sobre la brujería, su práctica, historia y percepción de lo que significa e implica el término *bruja*, no sólo es uno de los elementos más representativos de la Wicca, siendo, de hecho, uno de los aspectos definitorios de la identidad wiccana, sino que es, también, uno de los elementos transversales de los tres grupos de Wicca referidos en el capítulo 5. De hecho, la definición más sencilla que se puede hacer de la Wicca es que ésta es la práctica de la brujería, siendo, otra manera de referirse a la Wicca: la *Brujería Moderna*. Esta asimilación queda patente en prácticamente todos los manuales wiccanos —o *Libros de Sombras*—, en donde no es extraño que se haga referencia a la brujería en sí misma o a conceptos que se suelen relacionar con la misma, como, por ejemplo, “conjuros” o “pócimas”.

#### 6.3.3.1. La criminalización de la brujería y la constitución del estereotipo

En tanto que la brujería es un fenómeno extremadamente complejo, antropológico e históricamente hablando, el uso de este término como un modo de definir a la Wicca, puede resultar problemático. Aunque en este trabajo se utiliza el símil entre brujería y Wicca por razones de simplificación de la explicación propiamente dicha, es innegable que se necesita un análisis algo más detallado del fenómeno en cuestión, el cual, por otra parte, sobrepasa los límites de esta Tesis.

El concepto *brujería* —al igual que otros relacionados como *magia* y *hechicería*—, está lejos de ser unificado y/o simplificado. Antropólogos e historiadores sociales se han acercado al fenómeno desde diversas perspectivas<sup>161</sup>. Es decir, si bien, desde el punto de vista antropológico, por

---

<sup>161</sup> Existe abundante bibliografía acerca de la brujería histórica, siendo algunos ejemplos: Blécourt, W., & Davies, O. (2004). *Witchcraft Continued: Popular Magic in Modern Europe*.

ejemplo, la brujería y la hechicería pueden ser entendidas como una forma de “poder místico”, lo cierto es que no hay que perder de vista el hecho de que, dentro de los campos referidos de la antropología y la historia, existen, como no podría ser de otra manera, numerosas líneas de investigación, teorías y concepciones acerca de estas cuestiones de la brujería y la hechicería que se caracterizan, sobre todo, por su enorme variedad. En otras palabras, no existe una línea general para hablar y tratar dichas cuestiones, siendo éstas, sin duda alguna, objeto de un importante debate que sigue muy vigente en la actualidad y que, con todo, no es el objetivo de esta investigación.

Volviendo a los estudios antropológicos sobre la práctica de la magia y la brujería, destacan indudablemente obras clásicas como, por ejemplo, los trabajos de Malinowski, a quien me referiré con posterioridad, quien prestó especial atención a la hechicería, entendiendo ésta como la realización de conjuros —esto es, magia con palabras— orientados a salvaguardar el bienestar y la seguridad tanto del individuo, como de la comunidad; y los trabajos de Evans-Pritchard, de quien también hablaré más adelante, sobre los Azande —pueblo africano al sur de Sudán—, los cuales, sin embargo, han sido fuertemente criticados por su reduccionismo:

[...] The analysis of Evans-Pritchard has so far replaced that of Frazer in social anthropology that collections of essays devoted to "witchcraft and sorcery" presume the knowledge of his theories and terms, and a special memorial volume was dedicated to the thirtieth anniversary of his initial study of the Azande. In Egyptological literature, his terminology was introduced for the first time in 1980. It is particularly ironic that the culturally specific terms selected by Evans-Pritchard should have become standardized for general application to dissimilar cultures, since he was among the first to advance a so-called "emic"

---

Manchester: Manchester University Press; Cabré, M. & Ortiz, T. (2001). *Sanadoras, matronas y médicas en Europa (siglos XII-XX)*. Barcelona: Icaria; Rider, C. (2008). *Magic and Impotence in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press; Bailey, M. D. (1971). *Battling demons: witchcraft, heresy, and reform in the late Middle Ages*. University Park: Pennsylvania State University Press; Clark, S. (1997). *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Clarendon Press; Fillmore, C. (2009). *Satan, Saints, and Heretics: A History of Political Demonology in the Middle Ages*. Saarbrücken: VDM Verlag; Moore, R. I. (1987). *The Formation of a persecuting society: power and deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford: Basil Blackwell; Nirenberg, D. (1998). *Communities of violence: persecution of minorities in the*

approach "whereby definitions, distinctions, and values are derived from the actors themselves rather than imposed on them by the observer." The dubious wisdom of generalizing Zande concepts was clearly evident to M. Douglas<sup>162</sup> in her introduction to the memorial volume for Evans-Pritchard, for she expressly declines to follow her colleagues in their use of terminology (Ritner, 1993, pp. 11–12).

En cuanto a la óptica histórica —muy eurocentrista, ya que está largamente focalizada en la brujería occidental—, brujería y hechicería se han asimilado, a pesar de seguir los mismos parámetros que en la antropología. La brujería surgió como crimen en distintas partes de la Europa bajomedieval. En la legislación europea de las épocas medieval y moderna contra la brujería, la acusación de acto diabólico también se extendió a las actividades de “especialistas” en encantamientos, curanderos y matronas<sup>163</sup>, “practicantes” de *maleficium*, adivinos, etc., prohibiéndose, además, su consulta. Todas estas actividades se veían como potencialmente subversivas e “incorrectas”, en tanto estaban fuera del control de la Iglesia (Stewart & Strathern, 2004, p. 2). A pesar de que en el imaginario popular occidental hay una inclinación en identificar la brujería como una esfera de práctica femenina, lo cierto es que ambos sexos

---

*Middle Age*. Princeton: Princeton University Press; o Lerner, C. (1984). *Witchcraft and religion: the politics of popular belief*. Oxford: Blackwell.

<sup>162</sup> Mary Douglas fue alumna de Evans-Pritchard, si bien no era especialista en las cuestiones de magia, brujería y hechicería. Otro de los grandes discípulos de Evans-Pritchard es el antropólogo español Carmelo Lisón Tolosana, quien se doctoró en 1963 en Antropología Social en la Universidad de Oxford. Lisón-Tolosana tiene una amplia bibliografía sobre la práctica de la brujería en la Península Ibérica, especialmente en Galicia, en la que destacan, por ejemplo: Lisón-Tolosana, C. (1979). *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Ediciones Akal; o Lisón-Tolosana, C. (1996). *Las brujas en la historia de España*. Madrid: Temas de Hoy.

<sup>163</sup> Existe una posible relación histórica entre la criminalización de las brujas y las mujeres sabias con la progresiva consolidación de la medicina como actividad profesional y gremial en la Edad Media. A este respecto es interesante la obra de Carmen Caballero Navas, en la que destacan títulos como, por ejemplo: Caballero-Navas, C. (2010). Prácticas de salud y cuidado de las mujeres hispanojudías en la Edad Media. En Y. Moreno-Koch & R. Izquierdo-Benito (Eds.), *Hijas de Israel, mujeres de Sefarad: de las aljamas de Sefarad al drama del exilio. XVIII curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha* (pp. 253-276). Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha; y Caballero-Navas, C. (2011). Magia para curar: amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina. En Y. Moreno-Koch & R. Izquierdo-Benito (Eds.), *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora* (pp. 149-168). Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

fueron acusados de dicha práctica<sup>164</sup>. Este tipo de acusaciones reflejaban las tensiones sociales que yacían en la comunidad, pues los inculpados habituales solían ser foráneos o personas con un carácter y un comportamiento que distaban de los convencionalismos socialmente aceptados.

La práctica de la brujería se constituyó en crimen hacia el siglo XV. Entre otras razones, la publicación del tratado *Malleus Maleficarum* en 1487 llevó a la rápida difusión, por toda la Europa occidental, de todo un conjunto de estereotipos sobre esta práctica<sup>165</sup> —magia maléfica; reuniones nocturnas conocidas como *sabbats*<sup>166</sup>; apostasía<sup>167</sup>; pactos demoniacos<sup>168</sup>; culto al Diablo,

---

<sup>164</sup> Los primeros relatos de brujos en la Antigüedad tardía y Alta Edad Media los definen como hombres, siendo, en numerosas ocasiones, estudiosos, obispos y clérigos. Para conocer más acerca de la brujería masculina, leer: Ginzburg, C. (1966). *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a.; Apps, L., & Gow, A. (2003). *Male Witches in Early Modern Europe*. Manchester, New York: Manchester University Press; Barstow, Anne Llewellyn (1995). *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*. San Francisco: Pandora; Blécourt, W. (2000). The making of the female witch: Reflections on witchcraft and gender in the early modern period. *Gender and History*, 12(2), 287–309; Gaskill, M. (1988). The Devil in the shape of a man: Witchcraft, conflict and belief in Jacobean England. *Historical Research*, 71(175), 142–178; Kieckhefer, R. (1998). *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century (Magic in History)*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press; o Cornwall, A. & Lindisfarne, N. (1994). Dislocating masculinity: Gender, power and anthropology. In A. Cornwall & N. Lindisfarne (Eds.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies* (pp. 11-47). London: Routledge, 1994.

<sup>165</sup> Lo interesante de muchos de estos estereotipos con los que se ha acabado identificando el fenómeno de la brujería histórica es el hecho de que, en un principio, no tenían tanta relación con la brujería como sí la tenían con el fenómeno de la herejía —como es el caso, por ejemplo, de la imagen de grupos subversivos adoradores del diablo, la cual solía referirse a grupos considerados heréticos como los Cátaros—.

<sup>166</sup> El *Sabbat* de las brujas fue modelado en parte sobre el concepto del sabbat herético que presuntamente practicaban los Cátaros (Hanegraaff, 2002, p. 297). Otra fuente para el desarrollo del concepto —ampliamente investigada por Ginzburg en: Ginzburg, C. (1983). *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore: John Hopkins University Press—, se puede hallar también en las creencias folklóricas sobre las reuniones nocturnas en torno a la diosa Diana —*the Wild Hunt*: “During the Middle-Ages there were female ecstatic cults of night-flying goddesses, whose followers believed they were riding out with Diana, Herodias, or Holda, accompanied by a train of souls of the dead” (Greenwood, 2009, p. 198)—, las cuales influyeron, sin duda alguna, en la tesis de Murray de que la brujería era una religión a la fertilidad de orígenes pre-cristianos (Cohn, 1975, pp. 8–11).

<sup>167</sup> De acuerdo con Cohn (1975, p. 97), el elemento de la apostasía fue uno de los más tardíos en aparecer durante las persecuciones, apareciendo durante las acusaciones a los Templarios en el siglo XIV. En la religión wiccana, especialmente en la tradición celtíbera, la apostasía es uno de los requisitos imprescindibles para poder iniciarse en el Culto:

Entrega de la documentación de apostasía, en su caso, y/o de petición formal de admisión a La Wicca Celtíbera debidamente cumplimentada, confirmando su deseo de Iniciación, su abjuración hacia otros principios religiosos que hubiera podido contraer con



quien solía aparecer en forma de animal<sup>169</sup>—, que aún hoy en día se siguen identificando como la “imagen” típica de la brujería. Además de dichos estereotipos, la figura de la bruja incluía, también, toda una serie de aspectos —tendencia al infanticidio<sup>170</sup> y al allanamiento, así como capacidad para volar y cambiar de forma<sup>171</sup>—, asociados a figuras mitológicas nocturnas como las *Strigae*, las *Lamiae*, las *Bonae Dominae*, por ejemplo.

Los juicios a las brujas se extendieron entre los siglos XV y XVIII, produciéndose principalmente en los países protestantes. Una característica interesante en este sentido es que el crimen de la brujería, por su propia naturaleza, podía ser procesado por distintos tribunales de justicia. Como se consideraba un tipo de herejía, debido al supuesto acto de apostasía realizado durante las reuniones sabáticas, este crimen podía caer bajo la jurisdicción de los inquisidores. De hecho, se puede afirmar que esta percepción de los brujos como heréticos y miembros de cultos satánicos, que se agudizó

---

anterioridad y su compromiso con los Principios de La Religión Wicca Celtíbera (González, 2012d).

<sup>168</sup> Los pactos con el Diablo solían ser sellados, según la imaginería de los juicios a las brujas, con una marca visible en el cuerpo. Durante los juicios, cualquier imperfección de la piel: cicatrices, verrugas, lunares, manchas de nacimiento, etc., podía ser interpretada como dicha marca.

<sup>169</sup> La adoración al demonio bajo una forma animal se convirtió en un motivo habitual en la “lucha” contra la herejía. El demonio aparecía en la forma de un animal: “wether as a cat, abominably, under the tail; or as a toad, horribly, on the mouth” (cit. Cohn, 1975, p. 22), demandando ser rendido culto a través de besos y actos obscenos. La orgía entre demonios y seres humanos se convirtió, asimismo, en un argumento usual de los teólogos contra la herejía y la brujería: “Sexual submission to demons was defined as a ritual act, demonstrating the witch’s servitude, in both body and soul, to the demonic familiar and to Satan [...]. This sexual slavery was allegedly undertaken eagerly by the novice witch [...]” (Stephens, 2002, pp. 13–14).

<sup>170</sup> De acuerdo con Stephens (2002), la mortalidad infantil fue uno de los mayores catalizadores de la ansiedad contra la brujería. Cuando un niño moría o enfermaba, solían proliferar las acusaciones de brujería: “Repeatedly, witnesses stress the physical carácter of the victim’s agony, which cannot be alleviated by the onlookers or by the mother, and which excites hatred, revenge, and guilt feelings in part because of the sufferer’s innocence” (pp. 242–243).

<sup>171</sup> Este motivo está directamente relacionado con el sabbat y el *Wild Hunt* referidos en notas anteriores. Cohn sugiere que la idea del vuelo era esencial para darle cierta credibilidad intelectual al sabbat:

[...] before the great witch-hunt could begin [...] intellectuals had to persuade themselves that witches could fly. So long as witches were supposed to proceed to their meetings on foot, those meetings could not plausibly be represented as either very frequent on very large” (1975, p. 205).

especialmente en los siglos XVI y XVII, no sólo confirió de una legitimación teológica el discurso de los “cazadores de brujas”, sino que elevó la práctica de la brujería a una nueva y más peligrosa categoría: “it gave the traditional witchcraft beliefs of Europe a twist which turned them into something new and strange —something quite different from, and vastly more lethal than, the witchcraft beliefs that anthropologists find and study in primitive societies today” (Cohn, 1975, p. 3). Con todo, como también implicaba el daño a personas o bienes, también podía ser juzgado por un tribunal secular, ya fuera el tribunal real o cualquiera de los numerosos tribunales presididos por un señor o por el consejo de una ciudad. De hecho, estos tribunales seculares fueron los más activos en la persecución de las brujas durante la época medieval y moderna<sup>172</sup>.

Por último, estos juicios solían dividirse en varias fases antes de la sentencia condenatoria y la ejecución propiamente dicha. Primero, tenía lugar la denominada *inquisitio de vox et fama*, que consistía en la confección de una lista de sospechosos. Luego se llevaba a cabo la llamada *interlocutoria tormentorum*. Esto es, el interrogatorio basado en la tortura, durante el cual era bastante habitual la realización del “examen de marcas”. Una vez que el tribunal conseguía la “confesión”, el acusado tenía poco margen de maniobra. Los

---

<sup>172</sup> Como es obvio, existe una gran variedad de bibliografía sobre la persecución de las brujas: Biddick, K. (1998). The Devil's anal eye: Inquisitorial optics and ethnographic authority. *The Shock of Medievalism* (pp. 105–134). Durham and London: Duke University Press; Bostridge, I. (1997). *Witchcraft and its Transformations, c. 1650–c. 1750*. Oxford: Clarendon; Kieckhefer, R. (1976). *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture*. Berkeley: University of California; Klaits, J. (1985). *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*. Bloomington: Indiana University Press; Clark, S. (2001). *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Houndmills: Macmillan; Copelon, R. (1998). Surfacing Gender: Reconceptualizing Crimes against Women in Time of War. In L. A. Lorentzen & J. Turpin (Eds.), *The Women and War Reader* (pp. 63-79). New York and London: New York University Press; Zulueta, F. (1996). The torturers. In D. Forrest (Ed.), *A Glimpse of Hell: Reports on Torture Worldwide* (pp. 87-103) New York: New York University Press; Jempson, M. (1996). Torture worldwide. In D. Forrest (Ed.), *A Glimpse of Hell: Reports on Torture Worldwide* (pp. 46-86). New York: New York University Press; Lerner, C. (1981). *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London: Chatto & Windus; Lerner, C. (1984). *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. Oxford: Basil Blackwell; Levack, B. P. (1995). *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. London and New York: Longman; Levack, B. P. (1998). State building and witch hunting in early modern Europe. In J. Barry, M. Hester & G. Roberts (Eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief* (p. 96-115). Cambridge: Cambridge University Press; o Muchembled, R. (1990). Satanic myths and cultural reality. In B. Ankarloo & G. Henningsen (Eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries* (pp. 139-160). Oxford: Clarendon, por ejemplo.

ahorcamientos de “brujas” ayudaron a difundir la imagen negativa de la brujería<sup>173</sup>.

#### 6.3.3.2. Recuperación y restauración de la imagen de la “bruja”: la importancia del símbolo

Si bien es cierto que la identificación de la brujería histórica con la Wicca sucedió con Gerald Gardner, fue, no obstante, en los Estados Unidos<sup>174</sup> —y tras tomar contacto con el pensamiento feminista de los años 60 y 70—, donde el discurso wiccano incidió con más ímpetu en dicha identificación, afianzando notablemente el papel de la mujer en la praxis ritual de esta religión<sup>175</sup>. Dicho contacto llevó a la rápida apropiación de la imagen de la “bruja histórica” como un símbolo del “poder femenino” y de la capacidad de las mujeres para la autodeterminación.

Dicha apropiación romántica de la imagen de la bruja llevó aparejada el desarrollo de la mitología del *Burning Times*, que se centra en la construcción de un modelo de persecución a las mujeres “arbitraria e irracional” por parte de una “ideología agresiva y fundamentalista”, utilizando como base la descripción que, de los juicios a las brujas, explicados en el anterior epígrafe, llevan a cabo historiadores y folkloristas como, por ejemplo, Norman Cohn, Margaret Murray, Jules Michelet o Arthur Miller. Starhawk resume, así, la interpretación que wiccanos y, especialmente, brujas feministas, llevan a cabo de dicha mitología:

---

<sup>173</sup> Una monografía que trata acerca de las técnicas de los juicios inquisitoriales es, por ejemplo, Given, J. (1997). *Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline, and Resistance in Languedoc*. London: Cornell University Press.

<sup>174</sup> No es baladí que en EEUU los juicios por brujería de Salem entraran pronto en el imaginario colectivo y la cultura popular y quedaran abiertos a un uso político-reivindicativo claro. Hay obras literarias de todo tipo sobre los juicios y la perversión de los mismos desde 1820. Probablemente haya sido un catalizador más importante que la Baja Edad Media para la Wicca americana, aunque en Salem con mucha probabilidad no hubiera brujas, sino una serie de rencillas vecinales, como se discutió ya al poco de celebrarse los juicios. Para saber más sobre los juicios de Salem, ver: Derosa, R. (2009). *The Making of Salem: The Witch Trials in History, Fiction and Tourism*. Jefferson: McFarland; Adams, G. A. (2009). *The Specter of Salem: Remembering the Witch Trials in Nineteenth-Century America*. Chicago: University of Chicago Press; Rosenthal, B. (1995). *Salem Story: Reading the Witch Trials of 1692*. Cambridge: Cambridge University Press; o Goss, K. D. (2018). *Documents of the Salem Witch Trials*. Santa Barbara [etc.]: ABC-CLIO.

<sup>175</sup> En la Wicca no sólo se rinde un culto especial a la Diosa, sino que las mujeres llevan a cabo un papel central en la realización de los ritos, dominados por una simbología polarizada. Además, pueden llegar a ser Sumas Sacerdotisas y, por ende, líderes de *coven*.

The terror was indescribable. Once denounced, by anyone from a spiteful neighbour to a fretful child, a suspected Witch was arrested suddenly, without warning, and not allowed to return home again. She was considered guilty until proven innocent. Common practice was to strip the suspect naked, shave her completely in hopes of finding the Devil's "marks", which might be moles or freckles. Often the accused were prickled all over their bodies with long sharp needles; spots the Devil had touched were said to feel no pain. In England, "legal torture" was not allowed, but suspects were deprived of sleep and subjected to slow starvation, before hanging. On the Continent, every imaginable atrocity was practiced -the rack, the thumbscrew, "boots" that broke the bones in the legs, vicious beatings- the full roster of the Inquisition's horrors. The accused were tortured until they signed confessions prepared by the Inquisitors, until they admitted to consorting with Satan, to dark and obscene practices that were never part of true Witchcraft. Most cruelly, they were tortured until they named others, until a full coven quota of thirteen were taken. Confession earned a merciful death: strangulation before the stake. Recalcitrant suspects, who maintained their innocence, were burned alive (Starhawk, 1989, p. 30).

La mitología del *Burning Times* se convirtió, por ende, no sólo en un símbolo de "barbarie e injusticia" social y de género que bien puede recordar las "injusticias contemporáneas del presente" (Purkiss, 1996, p. 15), sino también en la representación de la dominación patriarcal y misógina hacia las mujeres. De hecho, y como señala (Waldron, 2003, p. 37), buena parte de los puntos centrales en los que se enfoca esta mitología, y que más o menos se encuentran en todas las interpretaciones de la misma, enfatizan dicha representación:

a) las mujeres paganas fueron los objetivos centrales de las persecuciones de brujas perpetuadas por las estructuras políticas patriarcales y cristianas: "[...] la Edad Media, cuando se perseguía a todas las personas tildándolas de "herejes" "paganos" "endemoniados" etc. casi todos eran mujeres, debido a que el tribunal inquisitorial estaba formado solo por hombres reprimidos sexualmente"(Luna Wicca Celtíbera, 2017b);

b) la quema de brujas fueron el resultado de la persecución sistemática de mujeres y estructuras sociales y religiosas matriarcales pre-cristianas por parte de la Iglesia, el gobierno secular, la sociedad patriarcal y las primeras estructuras de poder modernas en general;

c) existió una relación extremadamente antagónica entre los curanderos y matronas tradicionales y la creciente profesión médica masculina, que actuó deliberadamente para fomentar la persecución a los mencionados curanderos y matronas tradicionales;

d) el *Malleus Maleficarum* (ver fig. 35) fue fundamental para definir las actitudes de las autoridades políticas y religiosas establecidas hacia la persecución de las brujas.

Para las feministas de los años 60 y 70, el mito de la bruja —mujer sabia, conocedora de los secretos de la Naturaleza, especialista en el uso de hierbas medicinales, eje central de la comunidad gracias a su papel como matrona y curandera, y, en última instancia, víctima de las persecuciones llevadas a cabo por las autoridades cristianas—, fue una herramienta imprescindible en su lucha por la afirmación femenina, pues mostraba lo perfectas y autosuficientes que podían haber sido las mujeres de no haber surgido el patriarcado (Purkiss, 1996, pp. 7-8). Este mito subraya la esencia de la corriente feminista de los años 60 y 70, una corriente política dedicada a la eliminación del sistema clasista de sexos, que se opuso a la supremacía masculina y que consiguió desarrollar un movimiento de concienciación. Las feministas de las décadas de los 60 y los 70 se acabaron convirtiendo en una de las fuerzas más vitales del movimiento de liberación de la mujer, al defender, no sólo que las mujeres constituían una clase de sexo, sino también que las relaciones entre hombres y mujeres necesitaban ser reestructuradas en términos políticos (Echols, 1989, pp. 3-7).

La organización de las W.I.T.C.H. (ver fig. 36) —*Women's International Terrorist Conspiracy from Hell*—, fundada en Nueva York en 1968, fue la primera que recuperó la iconografía de la “bruja perseguida”, insistiendo en la idea de que las mujeres deberían abrazar su antiguo pasado si querían llegar a liberarse del “yugo patriarcal”, así como elevarse como individuos completamente empoderados: “Somos BRUJAS. Somos MUJERES. Somos LIBERACIÓN. SOMOS nosotras. La historia oculta de la liberación de las mujeres comenzó con brujas y gitanas, porque son las más antiguas guerrilleras y luchadoras de la resistencia, [...]” (W.I.T.C.H., 2007, p. 53). Según Kathryn Rountree, las

W.I.T.C.H. utilizaban las connotaciones negativas que tiene la imagen, así como llevaban a cabo rituales públicos cargados de teatralidad como medio para transmitir sus protestas políticas. Es decir, aunque las W.I.T.C.H. realizaban rituales públicos en los que llevaban a cabo hechizos y maldiciones, no creían estar canalizando realmente ningún tipo de energía que pudiese lograr el cambio deseado (Rountree, 2004, p. 34). Sobre este aspecto, la líder de la organización, la antigua yippie Robin Morgan, escribió: “En W.I.T.C.H. siempre quisimos hacer una investigación real, leer los estudios antropológicos, religiosos y mitográficos sobre la materia, pero nunca lo hicimos. Estábamos demasiado ocupadas actuando” (Morgan, 1978, p. 72).

Los manifiestos de las W.I.T.C.H. —centrado en los juicios contra las brujas como representación tanto de la supresión de la Antigua Religión, como del control de las mujeres por parte del patriarcado—, impactaron en las teorías de Barbara Ehrenreich y Deirdre English —responsables, con su obra ya mencionada *Witches, Midwives and Nurses* (The Feminist Press, 1970), de la continuidad de la figura de la matrona y la curandera en la imaginería occidental<sup>176</sup>—, así como en el pensamiento de la teóloga y filósofa feminista Mary Daly, cuya obra facilitó la integración definitiva de la brujería en el movimiento feminista<sup>177</sup>, como expliqué en el capítulo 5. No obstante, es importante señalar el hecho de que, al igual que ocurría con las W.I.T.C.H., estas autoras enfocaban su interés en la brujería más como un obstáculo para el

---

<sup>176</sup> Las escritoras feministas Barbara Ehrenreich y Deirdre English defienden la teoría de que las mujeres que fueron perseguidas como brujas eran las tradicionales curanderas y matronas de sus comunidades, y que su destrucción había sido, por tanto, no sólo un golpe para el poder femenino, sino también un golpe contra la medicina y terapias naturales, siendo dichos juicios a las brujas, por ende, una victoria para el patriarcado y para la ciencia moderna, predominantemente masculina

<sup>177</sup> En este sentido, Daly bebió notablemente del pensamiento de la escritora americana Merlin Stone —conocida por obras como, por ejemplo: Stone, M. (1976). *When God was a Woman*. London: Marboro Books—, quien había retomado la teoría, tratada con más detalle en el epígrafe 6.3.1., de que los antiguos europeos adoraban a una única gran diosa. Teoría que adoptó también Daly, declarando que el patriarcado había derribado las culturas prehistóricas centradas en la mujer y en sus cultos a la Triple Diosa, a la Virgen, a la Madre y a la Bruja, así como animando a las mujeres a que redescubrieran su auténtico ser en la imagen de la Diosa, idea que, como ya se ha visto con anterioridad, es uno de los discursos principales de la Brujería Feminista.

patriarcado, que como un sistema religioso<sup>178</sup>: “[...] to Dworkin the witch trials were simply “gynocide”, while to Daly witches were women who had remained true to themselves and to sisterhood” (Hutton, 1999, pp. 341–342).

Hasta ahora me he referido a la mitología del *Burning Times* y a la adopción de la figura de la bruja desde el punto de vista activista y político, que, en esencia, impregna el discurso presente en la Brujería Feminista, tal y como expliqué en el capítulo 5, de la lucha contra el patriarcado y el restablecimiento del empoderamiento femenino a través de la “sanación” de las heridas de las mujeres producidas por la “dominación” patriarcal a través del reconocimiento de dicha figura como un símbolo de poder. No obstante, y como adelante anteriormente, el discurso sobre la brujería y, especialmente, la crítica a los juicios contra las brujas, leída en clave de persecución contra una minoría, es uno de los elementos transversales a los tres grupos Wicca ya referidos. De hecho, y como ya señalé en el capítulo 5, dicha crítica forma parte de los rasgos más reconstructivistas de la Wicca Celtíbera, en tanto que defienden estar *reviviendo* los cultos y prácticas de la “Vieja Religión”, esto es, la religión precristiana paneuropea presuntamente vigente desde el Neolítico, y que es protagonista de la tesis de Murray:

Durante siglos las diferentes leyes civiles y penales de los Reinos y Estados Europeos, instigadas por unos Gobiernos Teocráticos dependientes y amparados por la doctrina y moral de los Cultos y Cleros Judeocristianos, abolieron, enajenaron y persiguieron en sus ámbitos de influencia los Cultos Religiosos Precristianos, sus Centros Sagrados y a sus Fieles. Esta derogación de libertades, en concreto del derecho a profesar libremente la religión que cada persona considere adecuada a sus expectativas espirituales, mantenida desde el siglo IV de nuestra Era hasta bien entrado el siglo XX [...] (González, 2012d).

Por tanto, en el caso de los wiccanos celtíberos, su interpretación del *Burning Times*, que conocen como la “Era de las Persecuciones”, así como su percepción de la figura de la “bruja histórica”, vienen marcadas por una óptica

---

<sup>178</sup> Esto sucederá con la aparición y el desarrollo de la Wicca Diánica y el movimiento de la Espiritualidad de la Diosa, de los cuales he tratado en el capítulo 5.

más identitaria que política, en cuanto hacen uso de los rasgos y elementos característicos de dicha figura para delimitar los parámetros definitorios de los que significa ser, realmente, un “wiccano” o un “brujo”:

La palabra WITCH (BRUJA) aparece en el ANTIGUO INGLES (anglosajón) en el siglo X, derivada del INDOEUROPEO (raíz UEIK – sacrificio, hacedor del sacrificio, el que interfiere entre el cielo y la tierra y de ahí WICCA, antigua Religión europea). La palabra BRUJA (en castellano) procede del CELTA (BROUG, lo que esta ELEVADO) de ahí el nombre de una tribu celta situada en Galicia, LOS BRIGANTES (la actual Betanzos) el nombre de la diosa BRIGANTIA (muy venerada en Irlanda, BRIGIT) y cristianizada como SANTA BRÍGIDA. Esta palabra va degenerando (las adoradoras de la diosa, las que adoran lo ELEVADO) y termina convertida en BRUJA-BRUJERÍA<sup>179</sup>. Ya conocemos el origen de la palabra BRUJA (quienes adoran lo sagrado, Sacerdotisas, Sacerdotes del antiguo culto, llamado genéricamente WICCA, Antigua Religión prehistórica europea [...] una BRUJA es una SACERDOTISA, o una INICIADA, de la WICCA (Antigua Religión Europea, o BRUJERÍA TRADICIONAL) (Luna Wicca Celtíbera, 2017b).

## 7. ¿En qué creen wiccanos y paganos? Cosmovisiones, panteones divinos y magia

Aunque pueda parecer una afirmación algo obvia, para poder entender cómo funcionan tanto los sistemas mágicos actuales, especialmente los practicados por wiccanos, paganos y seguidores del movimiento *New Age*, como sus praxis rituales, es necesario entender el *corpus* de creencias y la cosmovisión que vertebran los mismos, puesto que, como se verá en este mismo capítulo, la magia es, en estos tres grupos concretos, un elemento más del ritual, inseparable del aspecto más metafísico del mismo.

### 7.1. Cosmovisión: la confluencia entre los planos

A lo largo del trabajo se ha ido insistiendo en la idea de que wiccanos, paganos y, en este caso, también, practicantes *new age*, han heredado la creencia hermético-renacentista, fuertemente influenciada por la cosmovisión neoplatónica, de que existe una especie de relación inmanente entre los elementos constitutivos del mundo natural y la divinidad, la cual puede ser,

---

<sup>179</sup> He tratado sobre la discusión etimológica del término *wicca* en el capítulo 1.



según la propia mitología wiccano-pagana, masculina y/o femenina, así como manifestarse en dichos elementos o formar parte de los mismos —como ya he mencionado en varias ocasiones, esta última idea es parte integral de las tradiciones wiccanas “más sociales” como la Wicca Diánica—. Una creencia que se ha entrelazado con la visión orgánica del mundo como un todo “vivo” conectado e interrelacionado: “From the “affinity of nature” resulted the bonding together of all things through mutual attraction or love. All parts of nature were mutually interdependent and each reflected changes in the rest of the cosmos” (Merchant, 1990, p. 103), que se desarrolló en el Renacimiento sobre la base de la síntesis entre las tradiciones griegas del platonismo, estoicismo y aristotelianismo, y el hermetismo, gnosticismo y cristianismo (Greenwood, 2005, pp. 171-721; Merchant, 1990, pp. 103-105). Lo interesante de esta cuestión es el hecho de que tanto dicha creencia hermético-renacentista, como el pensamiento orgánico referido, se acabaron fusionando en la cosmovisión de la religiosidad natural que caracteriza a la Wicca y a las corrientes neopaganas, como se ha ido desgranando a lo largo del discurso, la cual se define por no separar lo material de lo espiritual, integrando todo en una naturaleza *holística*, cuya esencia se puede describir como lo que Bookchin denominó “ecologismo social” (1990). Es decir, una forma de conocimiento de acuerdo con la que lo natural está integrado por seres vivos que son agentes activos, *responsables* directos, de la evolución orgánica y el desarrollo de la naturaleza: “[...] there is potentiality and self-directiveness in organic evolution toward greater subjectivity, consciousness, self-reflexivity [...] it is the *responsibility* of the most conscious of life-forms-humanity-to be the “voice” of a mute nature and to act to intelligently foster organic evolution” (1999, p. 217).

Esto último es importante, pues pone de manifiesto varios elementos fundamentales de dicha religiosidad natural que, sin duda alguna, identifican y establecen las condiciones necesarias que facilitan el desarrollo de estos sistemas mágicos:

- a) la creencia de que la naturaleza es una emanación de la divinidad;
- b) la idea de que la interacción humana sobre la naturaleza, que actúa, a

su vez, sobre los seres humanos, se lleva a cabo a través de una “pantalla de creencias, propósitos y conocimientos” (Rappaport, 1979, p. 97), que da forma al modo de participación con la misma. En esta última línea de pensamiento y, según Michael York (1995), se pueden observar diferencias entre los movimientos wiccano-pagano y *New Age*. Mientras los primeros entienden dicha participación a través de la relación directa y activa con el “otro mundo” y las entidades “que en él habitan”, como explicaré más adelante. Es decir, entienden la naturaleza como “an immanent locus of deity”, los practicantes *new age* buscan conectar con una “realidad metafísica trascendental” (p. 2) a través de un vínculo con la misma más pasivo y espiritual. No obstante, como se verá más adelante, ninguna de estas afirmaciones se puede generalizar para todo el fenómeno wiccano-pagano y *New Age*, en tanto hay wiccanos, sobre todo, que describen su relación con dicho “otro mundo” desde una óptica más psicológica y espiritual, y practicantes *new age*, como la comunidad Findhorn por ejemplo, de la que hablaré en este mismo capítulo, que han descrito su relación con estas entidades con un tono activo, directo y personal;

c) la noción de que, al ser el universo un ente vivo, es posible la comunicación entre los seres humanos y varios aspectos, o espíritus, del mundo natural en una relación que se distingue por la interconexión y el animismo (Carpenter, 1996, pp. 53-54): “I am a Pagan. I am a part of the whole of nature. The rocks, the animals, the plants, the elements are my relatives [...] I am part of this large family of nature, not the master of it” (Fox, 2006, p. 25).

#### 7.1.1. “El Otro Mundo”: el *espacio sagrado* de las religiones naturales

Todos los sistemas religiosos se desarrollan a lo largo de dos espacios concretos. Por un lado, el propio territorio geográfico en el que se sitúan, lo que C. Tylor (1990) llamó *geografía religiosa*, que no sólo concentra los centros de culto y ritual, así como la mayoría de seguidores de los mismos —si nos centramos en las religiones mayoritarias: cristianismo, islam o hinduismo, por ejemplo, dicho “territorio” correspondería a Europa y las antiguas áreas colonizadas; el Oriente Medio, junto con el norte de África y el oeste asiático; y la

India, respectivamente—, sino que se caracteriza por presentar un “mapa” de las creencias de estas religiones —mitología y cosmovisión, sobre todo—, dibujado y/o representado en buena parte de las expresiones culturales y arquitectónicas presentes “a lo largo y ancho” del mismo. Por otro lado, el *espacio sagrado*, que es donde se lleva a cabo la actividad ritual *per se*. Este espacio, que marca una frontera imaginaria entre lo profano y lo sagrado, suele encontrarse “enmarcados” en lugares físicos: templos, sinagogas o iglesias, por nombrar algunos. Por su parte, la naturaleza es, y ha sido, considerada, también, por muchos sistemas de creencias, entre los que se hayan la Wicca y las religiones neopaganas, como un espacio sagrado en sí mismo. En esta línea de pensamiento, Jackson y Henrie (1983), que definen este espacio específico como “aquella porción de la superficie terrestre que individuos y grupos reconocen digno de devoción, lealtad o estima. Un espacio que no existe naturalmente, sino que le es “asignado” una cierta *santidad* a través de la forma en la que el hombre lo define, limita y caracteriza por medio de su cultura, experiencia y objetivos” (p. 94) —en otras palabras, un lugar al que se otorga un valor y una cierta carga emocional—, han llevado a cabo una catalogación de los diversos tipos de espacio sagrado que se pueden hallar, atendiendo a motivos variados como, por ejemplo, el nivel cultural del grupo en donde se sitúan, el nivel de santificación que poseen o el tipo de “vista sagrada” que presentan, la cual puede estar relacionada con la reverencia, la nostalgia, el patriotismo o la devoción:

a) el espacio *místico-religioso*, el cual es percibido como “sagrado” en tanto que es el lugar en el que los seres humanos pueden desarrollar una relación directa con la divinidad. Templos, catedrales, mezquitas, bosques sagrados, montañas, lagos, etc., son percibidos como el *locus* en el que está la divinidad, siendo por ello, por su naturaleza como “facilitadores de acceso” a los poderes sobrenaturales, venerados;

b) el espacio relacionado con lugares significativos a nivel histórico y/o patriótico, cuya sacralidad está directamente vinculada con lo que dichos lugares representan para el grupo socio-cultural en el que se hayan. Es decir, los

espacios patrióticos son sólo sagrados porque representan las raíces de un individuo o grupo concreto, mientras que los históricos han sido santificados por la sucesión de eventos especiales. De esta forma, entretanto los espacios místico-religiosos son permanentes, los espacios sagrados patrióticos o históricos van cambiando en función del contexto político y cultural (pp. 95-98).

Como se ha ido insistiendo a lo largo del discurso, paganos, wiccanos e, incluso, seguidores del *New Age* practican lo que la antropóloga Lynne Hume ha denominado *ecología religiosa* (1998, p. 311). Un concepto que hace referencia a la doble creencia —basada en la idea, ya mencionada, de que el microcosmos puede conectarse con su reflejo en el macrocosmos, continuando la premisa “como es arriba, es abajo”, que refleja los orígenes herméticos de esta conexión micro/macro, así como de la noción de que el mundo físico es un espejo del divino—, de que no sólo el mundo natural es parte integral de las divinidades que lo crearon, sino que el mundo físico en el que los humanos se encuentran se superpone al reino de lo espiritual, donde “habitan” las entidades que “dan vida” al universo. En la cosmovisión wiccano-pagana ambos, el mundo físico y el reino espiritual, están separados y sólo a través del ritual, y concretamente del círculo —que explicaré más adelante y que es el elemento que sacraliza el espacio—, pueden unirse, permitiendo, al mismo tiempo, el pasaje de las diversas entidades y la autorrealización de los participantes del ritual. En otras palabras, si bien wiccanos y paganos creen que hay lugares imbuidos de una cierta sacralidad por razones mitológicas o históricas —en línea con el catálogo presentado más arriba de Jackson y Henrie—, como, por ejemplo: Glastonbury<sup>180</sup>; la Cueva del Akelarre, en Zurragamundi (Navarra); o el *nemeton* de Santa Mariña de Augas Santas, en Allariz (Orense) —enclaves, estos últimos, sagrados para los wiccanos celtíberos (González, 2012b)—, lo cierto es

---

<sup>180</sup> Este lugar se ha percibido a lo largo de los años como un espacio sagrado en el que confluyen un gran conjunto de “energías transformativas”. Además de su importancia para el movimiento *New Age* —como me referiré más adelante—, presenta, de acuerdo con Bowman (2000a), un notable interés por el druidismo, así como por todo lo que tenga una esencia “celta”: “The current interest in Brighid/Brigid/Bridget/Bride, as either a pagan Celtic goddess or a Celtic Christian saint [...] epitomises such concerns [...] The Bridget Chapel [...] The custom [...] of making a 'Bride doll' at Imbolc [...] and Bridget crosses [...] on sale in Glastonbury shops” (p. 88).

que, en ambos movimientos, los espacios sagrados no están delimitados por barreras territoriales o ubicaciones geográficas. En tanto paganos y wiccanos creen que la tierra es sagrada, el espacio sagrado puede “construirse” realmente en cualquier lugar. Como señala Hume (1998, p. 312), es el ritual y, principalmente el “levantamiento del círculo”, lo que provee un “teatro de acción y un puente entre lo físico y lo metafísico, lo conocido y lo desconocido”, involucrando a los propios participantes del ritual en la creación “física” del espacio sagrado, puesto que, en esencia, como ya he mencionado y detallaré más adelante, se encuentra enmarcado en dicho círculo.

Con todo, ¿Qué es exactamente el “otro mundo”? Se trata, concretamente, del reino espiritual al que ya me he referido y que sólo puede ser percibido por la psique humana cuando ésta se encuentra en un estado alterado de conciencia. La relación que wiccanos, paganos y otros practicantes de sistemas mágicos mantienen con esta realidad alternativa tiene una naturaleza bastante personal, presentando, incluso, una faceta curativa, en tanto dicho mundo es percibido, también, como un espacio para la regeneración física, espiritual y psicológica: “Problems posed by modern life —the recapturing of meaning through expressivity, creativity and imagination— are solved by venturing into a world where people can take temporary leave of everyday concerns within an adventurous alternative symbolic universe” (Greenwood, 2000b, p. 26). Es decir, en este sentido, el otro mundo hace referencia al mundo interior de cada individuo en el que se combinan las experiencias sociales y personales de cada uno, siendo, por tanto, distinto en función de la persona. A este respecto, es interesante ver los testimonios de dos wiccanas feministas, recogidos por Greenwood (2000b), en los que narran su particular relación y percepción del otro mundo:

The otherworld concerns the functioning of the human brain as in virtual reality but within me and with all my senses involved. Something very strong is happening within me, a very strong sensory experience which is the otherworld, although externally nothing is happening (p. 27).

A land of everything out there and in here too [pointing to herself]. It is a whisper away, it is a shift in consciousness to see the bigger picture and the threads that weave through everything that has ever existed. It is multidimensional, a heartbeat away (p.27).

Dicha relación personal con el “otro mundo” se despliega, en este ámbito de las nuevas religiones, a dos niveles que están claramente interconectados, como se verá más adelante: por un lado, el aspecto religioso, propiamente dicho, del culto y la veneración, y, por otro lado, el aspecto mágico. Esto último es importante, ya que, en tanto wiccanos y paganos defienden, como explicaré en el epígrafe continuo, que la magia es, en definitiva, un tipo de energía, cuya utilización requiere entrar en un estado alterado de conciencia, el otro mundo es percibido como una realidad sagrada en la que los practicantes de la magia pueden entrar en contacto con las energías “mágicas” y constructivas del universo. Un contacto que se basa, en palabras de Faivre (1989), en una serie de correspondencias trazadas a través de una red de analogías y homologías cósmicas y divinas que se manifiestan a través de la actuación de la imaginación: “[...] an attempt to exert power through actions which are believed to have a direct and automatic influence on man, nature and the divine” (Cavendish, 1990, p. 1). La imaginación es, por tanto, el elemento que debe desplegarse mediante la alteración de la conciencia, convirtiéndose, así, en el medio por el que el mago entra al otro mundo: “The boundaries of self are broken and the magician becomes whichever otherworldly being she or he has embodied” (Greenwood, 2000b, p. 26).

#### 7.1.1.1. La realidad del “Otro mundo”: reinos y moradores

Las percepciones de la “geografía” del otro mundo varían de una cultura a otra. En buena parte de las mitologías como, por ejemplo, la chamánica, la druídica o la nórdica, existen varias dimensiones cosmológicas que no sólo se superponen y relacionan continuamente entre sí, sino que separan las diversas fuerzas y entidades que presuntamente habitan en dichas dimensiones y que son, además, las responsables de *animar* el cosmos. De esta manera, en la tradición chamánica se encuentra un modelo tripartito del universo —el

inframundo, habitado por los ancestros, el mundo físico, hogar de los seres humanos, y el mundo superior, morada de los espíritus zoomórficos—, según el cual todos los reinos se influyen mutuamente, siendo la labor del chamán mediar entre las distintas comunidades. Entre los neo-chamanes, no obstante, a menudo este otro mundo tiene un significado más psicológico, siendo dichos tres reinos localizaciones arquetípicas de la consciencia humana —el denominado *imaginal*<sup>181</sup> (Harvey & Wallis, 2007)—. Por su parte, los druidas presentan también una cosmología a tres niveles que, no sólo se caracteriza por una cierta jerarquización, sino que también tiene una lectura espiritual y arquetípica, pues cada nivel posee un “área” de influencia propia: el reino del cielo, morada de los dioses, representación de los eventos futuros, así como de “todo lo que deseamos que suceda”, siendo su área de influencia lo espiritual; el reino de la tierra, centrado en lo físico, y donde se hallan tanto los humanos, como los espíritus naturales; y, finalmente, el reino del agua que, al ser el lugar donde se encuentran los antepasados —los conocidos como *Fomorios*—, es el “lugar que contiene el conocimiento y las experiencias del pasado”. El reino del agua actúa sobre lo mental y emocional (Vey, 2015). Los paganos nórdicos —heathens, ásatrus, etc.— muestran una cosmología bastante más compleja de acuerdo con la que existen nueve mundos, organizados en torno al árbol *Yggdrasil*, y dominados por una tipología de ente: los hombres, *Midgard*; los dioses, *Æsir* y *Vanir*, *Asgard* y *Vanaheim*, respectivamente; los gigantes, *Jötunheim*; los elfos, *Alfheim*; los enanos, *Svartalfheim*. A dichos mundos se suman *Hel*, el “inframundo vikingo”; *Niflheim*, el reino de hielo y frío, que acabó formando parte del anterior; y, por último, *Múspellsheimr*, el reino del fuego. Como ocurre con chamanes y druidas, los heathens y ásatrus también ven esta cosmología como un “mapa” del mundo interior de la persona, compuesto por arquetipos

---

<sup>181</sup> El concepto de “mundo imaginal” aparece en la filosofía islámica medieval —particularmente en el chiismo y la ismailiya—. No sólo se trata de un desarrollo de carácter gnóstico de ideas neoplatónicas y aristotélicas, sino que es un término que fue popularizado por el filósofo y teólogo Henri Corbin —en su texto: Corbin, H. (1964). *Mundus Imaginalis* or the Imaginary and the Imagenal. *Cahiers internationaux de symbolisme*, 6, 3-26—, miembro éste de Círculo Eranos y, por ende, muy influyente en la concepción de la religión en el siglo XX.

representativos de un ideal que pueden ayudar a un mayor entendimiento del propio ser: “Some see the deities as humanity’s intellect or “higher self” and the giants as instinctual urges. Or perhaps the giants represent inertia, the tendency towards entropy, while the deities represent the varied manifestations of the evolutionary urges towards complexity [...]” (G. Harvey, 2007b, p. 57). De acuerdo con este mismo autor (2007b, pp. 57-58), muchos de estos paganos abrazan una especie de “realidad politeísta” en la que, aunque no se rechaza esta faceta más psicológica, se alienta a un acercamiento a la divinidad más relacionado con el culto y la veneración.

Como se ha ido observando, la creencia en la existencia de entidades intermediarias y no-terrenales, así como la percepción acerca de la autonomía, realismo, o artificio, de los mismos, varía no sólo en función del sistema mágico-religioso del que se esté hablando, sino también de las personas y grupos concretos, pudiendo, incluso, venerar dichas entidades como figuras autónomas, al tiempo que se las considera un arquetipo o un elemento crucial de la psique humana. Esto sucede también en la Wicca, en donde las divinidades, los ancestros y los elementos son honrados como figuras de poder y fuente de conocimiento, pero percibidos más como *energías*, que como entidades *antropomórficas*. Por supuesto, dentro de la Wicca, como se ha explicitado en el capítulo 5, existen numerosas y diversas tradiciones que se engloban dentro de este término, por lo que es lógico pensar que, la forma de acercarse a estas figuras, así como de entender la relación que los seres humanos tienen con las mismas, cambia en función de qué Wicca se esté hablando. No obstante, se puede decir que tanto la cosmología, como el énfasis en la existencia de diversas energías en constante sincronía, que *animan*, conectan e influyen todos los elementos y ámbitos que constituyen el cosmos, son dos cuestiones comunes en las tradiciones wiccanas.

La cosmología wiccana difiere de las tratadas con anterioridad en el hecho de que observa “planos de existencia” que confluyen y que, al compartir atributos con el plano físico, el “mundo de los hombres”, influyen en él ininterrumpidamente. Entre dichos planos, los más relevantes son:



a) el plano astral, una dimensión que comprende, a su vez, varias realidades paralelas. Este plano suele ser definido como un *continuum* espacio/temporal que hace referencia, al mismo tiempo, a un estado de conciencia alterado. Según el fundador de la *Aridian Tradition*, Grimassi (2001, pp. 121-123), la sustancia etérica que se halla en el plano astral no sólo es la que los wiccanos moldean con su voluntad, de la que hablaré más adelante, sino que sirve como “canal” para las “fuerzas superiores”. Por tanto, el plano astral sería, de esta manera, el lugar intermedio entre la dimensión espiritual y la física, en la que “se da forma” a aquello que se “desea manifestar en el mundo material”;

b) el plano elemental, también conocido como el “reino de los Poderosos”. Los wiccanos, al igual que los druidas, honran a los distintos elementos naturales, los cuales, defienden, comprenden “todo lo que se manifiesta en el plano material”, estando, precisamente por ello, “toda la creación” influenciada y animada por la “presencia (o falta de ella)” de los mismos (Grimassi, 2001, pp. 123-124). Además de los cuatro elementos clásicos —agua, aire, fuego, tierra—, wiccanos y druidas creen también en la existencia de un quinto elemento, el espíritu, que aúna en su misma naturaleza al resto de elementos y al que los wiccanos denominan *aether* o *éter*<sup>182</sup>: “The fifth Element [...] verges on the

---

<sup>182</sup> El término de *éter* wiccano recuerda, en cierta medida, a la teoría del flogisto —bastante popular en la alquimia del siglo XVII, gracias a los trabajos de J.J. Becher y su pupilo G.E. Stahl acerca de las reacciones químicas—, en tanto que ambos se asientan sobre el concepto del griego antiguo “aire puro”. Presente en la cosmogonía clásica griega, el *éter* representaba la *quinta essentia* del universo, una materia que se hallaba por encima de la esfera terrenal y que no seguía las leyes de la física aristoteliana, ni compartía ninguno de los atributos de los elementos terrenales, siendo, al mismo tiempo, “inmune” al cambio.

Como señala Coudert (2006, p. 45), aunque durante la primera mitad del siglo XVIII se llevaron a cabo importantes avances en el campo de la química en materia de análisis de minerales, técnicas metalúrgicas y aislamiento de nuevas sustancias como el fósforo, por ejemplo, aún se desconocía, en gran medida, cuáles eran los elementos que constituían la materia. La investigación de esta cuestión se centró, sobre todo, en el fenómeno de la combustión. Los alquimistas explicaban las transformaciones producidas por el calentamiento y la quema a través de varias teorías como la de los cuatro elementos clásicos de Aristóteles —tierra, agua, aire y fuego—, o la de los tres principios de Paracelso —quien, en el siglo XVI, adoptó la teoría elemental de Aristóteles, así como algunos preceptos de la alquimia medieval, y las adaptó a su modelo tripartito, según el cual los cuerpos están compuestos por un elemento combustible (azufre), un elemento fluido y alterable (mercurio) y un elemento sólido y estable (sal), cuyos componentes son la clave tanto para la detención de las enfermedades, como para su cura. Dicha *tria prima* también representa las distintas partes de la identidad humana: la sal es la

physical and forms force fields around physical objects” (V. Crowley, 1996b, p. 46), y los druidas *nwyvre*: “[...] whence proceed all life, intelligence, knowledge, and power from will and desire” (Nichols, 1975, p. 286). Siguiendo la máxima hermética, ya mencionada en sucesivas ocasiones, *como es arriba, es abajo*, wiccanos y druidas defienden que todos los elementos manifestados presentan una doble naturaleza: la tangible, que es la que provee la forma, y la espiritual, que es la que confiere la vitalidad. Así, todo lo físico tiene su contrapartida espiritual o elemental —siendo esto uno de los argumentos esgrimidos por wiccanos y paganos para justificar la “eficacia” de la magia simpatética—. Por esta misma razón, wiccanos y druidas creen que dichos cinco elementos tienen su “contrapartida etérica” en lo que denominan *elementales*. Estos son percibidos como un conjunto de entidades no-físicas que poseen una serie de funciones específicas, las cuales son requeridas durante la praxis mágica en contexto ritual, y que, en palabras de V. Crowley (1996b, pp. 45-47): “se congregan alrededor de su elemento natural en el plano físico, presentando formas apropiadas a su naturaleza que, al ser visualizadas como imágenes más

---

representación del cuerpo, el mercurio el espíritu y, por último, el azufre el alma—. Jan Baptist van Helmont y Robert Boyle desafiaron, en el siglo XVII, estos preceptos y descubrieron que, durante la combustión, se producían sustancias que no se encontraban de antemano en el material quemado. Con todo, fue Antoine Lavoisier, “el padre de la física moderna”, quien, en el siglo XVIII, refutó la teoría del flogisto que, hasta ese momento, había dominado todo lo referente al fenómeno de la combustión, gracias a su descubrimiento del papel del oxígeno en la combustión. Stahl sostenía que, cuando un material se quemaba, se liberaba el flogisto, una sustancia parecida al fuego que presuntamente se encuentra dentro de los cuerpos combustibles, así como que, si el flogisto perdido se combinaba con el residuo quemado, la sustancia original podía recuperarse. Como señala Coudert (2006, p. 45), Stahl tenía al revés el orden de los acontecimientos, ya que, lo que él describía como una pérdida de flogisto es, en realidad una ganancia de oxígeno, siendo, la suma de flogisto, una pérdida de oxígeno. Aunque errada, la teoría de Stahl era plausible.

La creencia en los cinco elementos también se encuentra en las tradiciones orientales, en donde se les conoce como *tattvas*. Los *tattvas* orientales son una noción mucho más compleja de la que Blavatsky se hizo eco en su *Doctrina Secreta* y que la *Golden Dawn* adaptó al modelo occidental de los 4 elementos en su sistema de creencias —*Tejas*, el triángulo rojo y el símbolo del fuego; *Apas*, el cuarto creciente blanco y símbolo del agua; *Vayu*, el círculo azul y el símbolo del aire; *Prithivi*, el cuadrado amarillo y símbolo de la tierra; y, por último, *Akasha*, el huevo negro y símbolo del espíritu (Valiente, 1975, p. 21).

Es muy probable que la Wicca haya adaptado su concepción de los 5 elementos de la *Golden Dawn* (o a través de la obra de Crowley), en sinergia con las ideas de los cuatro elementos presentes ya desde la época clásica, y consagradas en el aristotelismo medieval, especialmente en la alquimia.

o menos humanoides durante su invocación en el ritual —al que haré referencia más adelante—, ayudan a entablar contacto entre la psique humana y la fuerza que hay detrás de la imagen”. De esta manera, al elemento del aire los wiccanos asignan el elemental de los sílfides, los cuales, defienden, tienen una gran influencia sobre la mente humana y el sistema nervioso, al ser espíritus “cuya vibración está estrechamente relacionada con la energía emitida por los impulsos eléctricos de los seres vivos” (Grimassi, 2001, p. 124); al elemento del fuego le corresponde el elemental de las salamandras, las cuales, abogan, ejercen su influencia sobre todo lo que está relacionado con los estados de ánimo, las emociones y el metabolismo del cuerpo, gracias a que “su ritmo vibratorio es similar a la energía emocional habitualmente ligada a emociones fuertes como el amor, el odio, la alegría o el miedo” (Grimassi, 2001, p. 124); al elemento del agua es representado por las ondinas o ninfas acuáticas; y, por último, los wiccanos asimilan al elemento de la tierra con los gnomos<sup>183</sup>. En la cosmovisión wiccana, los cinco elementos están asociados a las direcciones cardinales: norte-tierra, oeste-agua, este-aire, sur-fuego y centro (del círculo)-éter, las cuales marcan la dirección en la que debe ser invocado el elemento durante el dibujo del círculo. Junto a la invocación de los elementos, que explicaré más adelante, se lleva a cabo la de los denominados “Señores o Guardianes de los Elementos<sup>184</sup>” —también conocidos como *Watchtowers*, en inglés, o *Guardianes de la Atalaya*<sup>185</sup>, en castellano—, los cuales reciben nombres distintos en función de la tradición wiccana —mientras que en la Gardneriana apenas se nombran, en la Alexandrina se llaman con el nombre

---

<sup>183</sup> Todas estas correlaciones entre los elementos naturales y las criaturas mágicas mencionadas, así como las atribuciones de elementales con nombres tomados de la mitología, aparecen ya en la *Golden Dawn*, que las recoge de la tradición ocultista europea que se remonta a la *Philosophia Magna* de Paracelso.

<sup>184</sup> La creencia en dichos “Señores de los Elementos” bebe profusamente de la magia enoquiana basada en los escritos de John Dee, en la que se encuentra toda una serie de tablas de correspondencias de ángeles por cada elemento. No obstante, la extracción de dicha tabla de los cuatro arcángeles elementales a los que se les asigna nombres bíblicos, pertenece al *corpus* ritual de la *Golden Dawn*.

<sup>185</sup> Las “atalayas elementales” son esas cuatro tablas para nombres angélicos enoquianos de John Dee a las que me he referido en la nota anterior. Toda la cosmografía y cosmología elemental wiccana es, con todo, heredera directa de la *Golden Dawn*.

griego de los *anemoi*: *Boreas*, el viento del norte; *Notus*, el viento del sur; *Zephyrus*, el viento del oeste y *Eurus*, el viento del este (Roman & Roman, 2010, p. 66), y en las wiccas de corte céltico, por ejemplo, se visualizan como animales totémicos celtas (V. Crowley, 1996b, p. 63)—, quienes son invocados porque, según *WiccaSpain* (Blacksam, 2019), “mantienen el equilibrio entre los elementos”, siendo “a través de ellos y del círculo ritual” que los wiccanos “despiertan todos los aspectos de sí mismos: físico, mental, emocional y espiritual”<sup>186</sup>;

c) el *paraíso* wiccano, *Summerland*, el cual existe, en la cosmología wiccano, dentro del plan astral, siendo experimentado de forma diferente por cada individuo. La relación con este plano del otro mundo presenta un gran simbolismo de renacimiento: “In the Mystery Teachings it is said that the soul is drawn to the aspects of the physical life which will best prepare it for the lessons required to ensure its evolution and eventual release from the Cycle of Rebirth” (Grimassi, 2001, p. 126).

## 7.2. El panteón divino: entre la creencia y el arquetipo

A lo largo del trabajo se ha ido insistiendo en la idea de que la Wicca, al igual que lo que ocurre con el Paganismo Contemporáneo, es una religión occidental, natural y politeísta, cuyos practicantes recrean, o llevan a cabo, un *revival* moderno de prácticas basadas en técnicas chamánicas, así como de tradiciones religiosas paganas de la Europa pre-cristiana<sup>187</sup>, destacando, en este último caso, la tradición celtíbera de la Wicca, tal y como señalé en el capítulo 5.

Pues bien, en lo que concierne, en concreto, al panteón wiccano, éste

---

<sup>186</sup> Esta idea representa una relectura del ritual del *Lesser Banishing Ritual of the Pentagram* de la *Golden Dawn*, del que hablaré en el capítulo 8 con más detalle. Como se verá más adelante, la invocación de los guardianes elementales es una fórmula de purificación general para la apertura y cierre de los rituales, utilizada también por los magos de Thelema y, con adaptaciones, por los del Caos.

<sup>187</sup> La Wicca, y en particular la que he denominado como *wicca esotérica*, se caracteriza por su énfasis en los procesos iniciáticos, los cuales, algunos autores como Aidan Kelly (1975a, p. 32), por ejemplo, han comparado con las religiones mistéricas de la Antigua Grecia: “What little we know of the Mysteries seems to indicate that these rites emphasized (as the Craft, at its best, does today) *experience* as opposed to *dogma*, and *metaphor* and *myth* as opposed to *doctrine* [...] participants expect [...] attain spiritual enrichment” (Adler, 1986, Epilogue).

está conformado por numerosos panteones mitológicos —indoeuropeos, célticos y próximo-orientales, especialmente—, los cuales convergen en las dos figuras divinas claves de la Wicca: la Diosa y el Dios Astado. Estas figuras son constructos de innegable complejidad en su definición y delimitación, pues en ambas confluyen toda una plétora de aspectos, facetas y funciones que simbolizan las diversas deidades que constituyen los panteones mencionados. Asimismo, es importante tener presente el hecho de que, aunque existen tradiciones wiccanas que se centran, como se verá más adelante que ocurre con la Brujería Femenina, en un culto casi exclusivo de las imágenes deístas femeninas, los wiccanos, en general, adoran tanto a los dioses como a las diosas con énfasis en el plural, en tanto entienden que todos ellos son la representación de la *fuera divina*<sup>188</sup>, que, pese a no presentar un género como tal, se manifiesta en el cosmos a través de la polaridad reflejada en los distintos aspectos de los principios masculino y femenino. Unos aspectos o *dimensiones*, éstos, que los wiccanos creen que están conectados a la *Rueda de la Vida*, siendo por ello que suelen adorar a los mismos en el contexto de los ciclos estacionales de la naturaleza, donde los invocan como catalizadores de las transformaciones necesarias para el cambio y el crecimiento del individuo, siendo ésta una idea sobre la que se incidirá especialmente en el capítulo 8. En este sentido, y como señala Bado-Fralick (1998, p. 7), las divinidades masculinas son percibidas por los wiccanos en términos de aspectos duales —verano/invierno, crecimiento/decadencia, actividad/descanso, etc.—, por ejemplo.

Dicho esto, lo interesante de la Wicca en el marco del panteón divino es, sin duda alguna, los distintos modos en los que las diversas tradiciones, *covens* y grupos wiccanos entienden tanto la naturaleza de la divinidad, como la relación que los seres humanos establecen con la misma. Esto es, al igual que lo que ocurre, como ya se ha expuesto con anterioridad, con heathens, ásatrus, druidas

---

<sup>188</sup> Una concepción que puede ser susceptible de ser asimilada, por ejemplo, a la percepción de los “avatares” hindúes, un término que proviene del sánscrito *avatara* y que significa “aquel que ha descendido al reino terrenal”, haciendo habitualmente referencia a las encarnaciones del dios Vishnú (Jones & Ryan, 2007, p. 57).

y chamanes, los wiccanos combinan una doble visión de lo divino: por un lado, su *experiencia* de los dioses como “miembros reales” de la comunidad espiritual, entidades “presentes y vivas” en el mundo; y, por otro, su percepción de los mismos como un conjunto de metáforas y arquetipos de la psique humana y la vida cotidiana, siendo, por tanto, todo un conjunto de construcciones mentales que funcionan en un nivel simbólico y abstracto. En este último sentido es interesante recordar que, como señala York (2009, p. 283), ambos, paganos y wiccanos no son sólo conocidos por su ya mencionado politeísmo, sino también por su aparente *no necesidad* de no *creer* en lo sobrenatural, en tanto lo importante se encuentra en la experimentación de la realidad empírica:

[...] *belief* has never seemed very relevant to the Neo-Pagan movement. In my fifteen years of contact with these groups I was never asked to *believe* in anything [...] priests and priestesses who say that they are philosophical agnostics and that this has never inhibited their participation in or leadership of Neo-Pagan and Craft groups. Others will tell you that the gods and goddesses are “ethereal beings.” Still others have called them symbols, powers, archetypes, or “something deep and strong within the self to be contacted,” or even “something akin to the force of poetry and art” (Adler, 1986, Chapter 2).

Una idea que Vivianne Crowley lleva más allá cuando escribió que “la creencia en la fuerza vital, así como en los poderes de la psique humana” conforma la esencia del marco simbólico-ritual dentro del que la Wicca opera, pues dicha creencia contiene “verdades ancestrales que no son literales, sino ocultas, y cuya verdad se revela a lo largo de los años a medida que las integramos en nuestras vidas diarias” (1989, p. 16). Es precisamente por esta línea de pensamiento: el foco de la creencia en lo divino situado, no obstante, en el ser humano, que York llama a las religiones como la Wicca tanto una “forma de *humanismo devocional*”, en la medida en que la humanidad es uno de los puntos centrales de su corpus religioso, como “un modo de *humanismo natural*”, en tanto que colocan sobre dicha humanidad misma la responsabilidad de la consecución de su propio bienestar y crecimiento: “The earth is ‘our mother’, and we humans (literally, ‘earthlings’) are her children and personifications. And, consequently, as we do with our parent, we honour, protect and preserve our

living source and nurturer” (2009, p. 285-293)<sup>189</sup>.

Dicho esto, y aun teniendo en cuenta la importancia de la polaridad en la creencia y praxis ritual wiccana, la divinidad más significativa del panteón wiccanos es la Diosa —de hecho, Aidan Kelly define la Wicca como “la herencia europea del culto a la Diosa” (1975b, p. 40)—. Para los wiccanos, el contacto con la Diosa forma parte de la propia tradición misteriosa en la que la Wicca está imbuida, ya que esta figura es la representación no sólo de la “conciencia viva de la Tierra”, sino también del “poder femenino” —intuición, emociones, voluntad, creatividad, sexualidad, deseos, etc.—, el cual se encuentra tanto en hombres, como mujeres —ambos pueden hallar “en su interior” a la Diosa trascendente co-creadora del cosmos, así como la fuerza, la esencia, de la Diosa inmanente—. Esto es, de nuevo aquí se puede observar cómo los wiccanos aúnan la veneración a la Diosa como la Gran Madre<sup>190</sup> —en su doble faceta: creadora y destructora—, fuente del poder mágico del que hacen uso durante los rituales, con su visión de la misma como parte integrante del inconsciente humano, una suerte de “divinidad interior” que inspira al individuo a desarrollar sus propias facultades personales por medio de su acercamiento a la misma:

Keep pure your highest ideal, strive ever towards it; let naught stop you or turn you aside; for mine is the secret door which opens upon the door of youth and mine is the cup of the wine of life and the Cauldron of Ceridwen, which is the Holy Grail of Immortality. I am the gracious Goddess who gives the gift of joy unto the heart of man; upon Earth I give knowledge of the Spirit eternal; and beyond death I give peace and freedom and reunion with those who have gone before; nor do I demand sacrifice. for behold I am the Mother of all living. and my love is poured out upon the Earth [...] Let my worship be within the heart that rejoiceth: for behold, all acts of love and pleasure are my rituals and therefore let there be beauty and strength: power and compassion: honour and humility mirth and reverence: within you [...] And thou who thinkest to seek for me. know thy seeking and yearning shall avail thee not. unless thou knowest the mystery: that if that which thou seekest thou findest not within

---

<sup>189</sup> Esta idea de que el ser humano es responsable directo de su propia felicidad y bienestar recuerda, invariablemente, a la “psicología del sentido y de la experiencia” de Maslow, tratada en el capítulo 4.

thee. thou wilt, never find it without thee. for behold I have been with thee from the beginning and I am that which is attained at the end of desire (V. Crowley, 1989, pp. 160–161).

En lo que respecta al Dios Astado, los wiccanos lo ven como el consorte de la Diosa y su contrapunto. Personifica la fertilidad, las “fuerzas indómitas” de la naturaleza, la fuerza vital universal, así como es considerado, también, como el señor de la vida, la muerte y el inframundo. Al igual que lo que ocurre con la figura de la Diosa, la imagen de esta divinidad como un dios solar y de la vegetación está compuesta por una importante variedad de deidades indoeuropeas como Cernunnos, Herne *el Cazador* y Odín, así como por aspectos de dioses “moribundos”, representaciones del renacimiento, como, por ejemplo, Osiris o Atis. Además de “Dios Astado”, los wiccanos denominan a esta deidad: *Oak King*, *Green Man*, *Sun King*, *Corn King*, *Holly King*, *Lord of the Death and the Underworld*, etc. (Pearson, 2002b, pp. 80-81). Tal y como expliqué al inicio del epígrafe, el culto wiccano a los dioses está fuertemente conectado a su concepto y rituales de la *Rueda de la Vida*. A lo largo de la misma, los dioses se alternan para *gobernar* el ciclo vital del nacimiento, la muerte y el renacimiento. El Dios Astado nace durante el solsticio de invierno, uniéndose con la Diosa en Beltane y muriendo en el solsticio de verano. La muerte del dios se considera un sacrificio a la vida. Desde el punto de vista psicológico y arquetípico, el viaje del Dios por la rueda es el reflejo del viaje vital del ser humano:

Both for the God and for the individual human being, the willing sacrifice is the most difficult. For men, in modern life, the sacrifice is not normally so dramatic as that of the Corn King, but there is a very strong sense in a man's mid-life crisis of wanting to give things up in order to develop further. Failure to make this sacrifice leads, in mythological terms, not to immediate disaster but to corruption. We have described the God's progress as that of a hero and charting his development from a natural, animalistic state, a state of innocence, through to forming relationships, becoming a lover of a particular person, the Goddess, and thus, realizing his own maleness, he becomes a man (V. Crowley, 1989, p. 197).

---

<sup>190</sup> Se ha explicado la narrativa histórico-académica sobre la figura de la Gran Diosa en el capítulo 6.



Por último, es habitual que cada *coven*, independientemente de la tradición a la que pertenezca, presente una serie de divinidades como patronas del mismo. El *coven* de las Brujas de Isis, por ejemplo, perteneciente a la Wicca Celtíbera, tiene como diosa *titular* a Morrigan.

#### 7.2.1. La Diosa como arquetipo: la Brujería Feminista y el empoderamiento femenino

Como ya he comentado con anterioridad, la Brujería Feminista basa su culto fundamentalmente en la imagen de Diana cazadora. Sin embargo, ni siquiera en el contexto de esta tradición wiccana se encuentra únicamente con una diosa en singular, en este caso Diana, sino más bien con un conjunto de diosas —entre las que se incluyen: Artemis, Astarté, Atenea, Dione, Melusina, Afrodita, Cerridwen, Dana, Arianrhod e Isis. Nombres éstos que se incluyen en el *Witches 'Charge*, uno de los elementos centrales del ritual wiccano—, habitualmente tres, que encarnan aspectos distintos de un único arquetipo, el cual queda inscrito en el concepto de Diosa que aparece mencionado en todos los tratados wiccanos.

En numerosos textos de la mitología clásica —como, por ejemplo, el *Himno Homérico a Artemis*, las *Metamorfosis* de Ovidio o *Ifigenia entre los Tauros* de Eurípides—, se describe a Diana como una figura distante, huraña y apartada que rehúye la compañía de los hombres y defiende con fiereza su castidad, una característica que comparte con Hécate, así como sus dominios y funciones, siendo una diosa asociada con la naturaleza, la caza, el parto —al ser la encargada de proteger a la madre y al bebé durante el nacimiento de este último— y la juventud. Es precisamente esta faceta de diosa endurecida, virginal y autónoma de Diana, la que se potencia en el culto de la Wicca Diánica con su transformación en el símbolo de la eterna feminista: independiente, fuerte y aguerida. Una transformación que no tiene lugar desde un punto de vista histórico, sino siguiendo la óptica del movimiento feminista desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XX. En otras palabras, la imagen de esta diosa como una divinidad libre que no se debe a nadie y que se vale por sí misma se

ha convertido en un modelo a seguir por las practicantes de esta rama wiccana.

En esta rama wiccana, Diana es la protectora de las mujeres, pero, más importante que esto, es un medio de empoderamiento femenino. Esto es, para las seguidoras de Diana, todo, culto y rituales, gira en torno a la, ya mencionada, idea de curar las heridas de las mujeres producidas a lo largo de años bajo el sometimiento del yugo patriarcal. De hecho, la propia figura de la bruja con la que se identifican muchas de las seguidoras de la Brujería Feminista, basada en el mito de la bruja del periodo moderno<sup>191</sup>, es una forma no sólo de enfatizar lo autosuficientes, perfectamente capaces y perfectas que son y que podían haber sido las mujeres de no haber habido patriarcado, sino también de reclamar su herencia femenina, así como denunciar un pasado de opresión y hostigamiento que queda inmortalizado en el mito del *Burning Times*, del que ya he hablado anteriormente. De hecho, la propia elección de Diana como divinidad principal es, a ojos de Budapest, fundadora de la Wicca Diánica, y de sus acólitas, un modo de oponerse y resistirse, espiritual, religiosa y políticamente al sistema patriarcal que, de acuerdo a su planteamiento, ha degradado al “eternal feminine principal — the goddess— and her mortal daughters” (Johnson, 2009, p. 324).

Esta importancia del empoderamiento de la mujer a través de la Diosa, como arquetipo, fue ampliada por Starhawk, de quien hablé en el capítulo 5, que fue la responsable de introducir en la praxis wiccana la noción de la inmanencia de la Diosa, reforzando su primacía en el duoteísmo de la Wicca y haciendo de ella una divinidad transcendente:

[...] the Goddess is the name we put on the great processes of birth, growth, death, and regeneration that underlie the living world. The Goddess is the presence of consciousness in all living beings; the Goddess is the great creative force that spun the universe out of coiled strings of probability and set the stars spinning and dancing in spirals that our entwining DNA echoes as it coils, uncoils, and evolves (Starhawk, 2004).

---

<sup>191</sup> Un mito que perfila la imagen de una mujer especialista en el uso de hierbas medicinales, que tenía una conexión especial con la naturaleza y el medio que la rodeaba, que era matrona y curandera, valiéndose para tales efectos de los conocimientos prácticos que su madre la había enseñado, y, sobre todo, que fue perseguida y ejecutada por las autoridades religiosas, ya sean católicas o protestantes (Purkiss, 1996, pp. 7-8).

Para esta autora, el empoderamiento femenino a través de la fuerza espiritual de la Diosa es central, ya que da a todas las mujeres un sentimiento de conexión con la Gran Madre. Mediante la participación en los rituales de la Brujería Feminista, las mujeres no sólo pueden conectar intelectualmente con la Diosa, sino que pueden descubrir a la Diosa dentro de ellas mismas y entender su propia identidad a través de ella:

This symbolism of the Goddess has taken on an electrifying power for modern women. The rediscovery of the ancient matrifocal civilization has given us a deep sense of pride in woman's ability to create and sustain culture. It has exposed the falsehoods of patriarchal history and given us models of female strength and authority. The Goddess [...] is recognized once again in today's world. She is the vaginal passage, through which we are reborn" (Starhawk, 1990, pp. 213-214).

### 7.3. La estrecha relación entre praxis mágica, ritual y el "Otro mundo"

La Wicca, el Paganismo Contemporáneo y el *New Age* -los tres movimientos en los que se centra la presente investigación-, son sólo una parte del gran conjunto de sistemas mágicos directamente influenciados por la larga tradición del esoterismo occidental, que existen hoy en día. La Magia del Caos, el Satanismo, las religiones sincréticas de herencia africana —como la Santería o el Voodoo—, o algunas formas de Chamanismo, son una pequeña muestra del tipo de grupos que forman parte también de dicho conjunto, y que, por ello, se distinguen por el uso de la magia en sus prácticas rituales como un medio para entrar en contacto y relacionarse con las entidades del "Otro mundo" y, así, conseguir el objetivo buscado: la transformación última del individuo.

Pues bien, antes de ahondar más en lo que significa e implica la relación magia-ritual-otro mundo, básica para la identidad wiccana —lo que se llevará a cabo en sucesivos epígrafes—, se hace imperativo indagar en la categoría "magia", estableciendo, en primer lugar, las coordenadas académicas sobre las que se basará el análisis posterior tanto de esta categoría, como de la relación mencionada.

### 7.3.1. Percepción y estudio de la magia en el marco académico

La magia constituye uno de los pilares principales sobre el que los wiccanos y algunos paganos apoyan su proceso de construcción de identidad. No obstante, semejante afirmación no es en sí misma explicativa, en tanto que el concepto de “magia” no está precisamente exento de problemas. Historiadores y antropólogos, entre otros, han señalado en múltiples ocasiones lo elusivo y complicado que es la tarea tanto de definir el término “magia”, como de concretar lo que significa e implica. En otras palabras, la óptica académica sobre el fenómeno mágico ha ido cambiando tanto en lo que se refiere al discurso, como a la práctica, siendo esta cuestión, de hecho, la protagonista de un debate todavía polémico en el marco de la academia.

En palabras de Pearson (2007, p. 94), la definición de “magia” no sólo es confusa, sino que invita a la contradicción. Según esta misma autora, la magia muestra un carácter ambivalente en su percepción, en tanto que puede ser antisocial e, incluso, anarquista para algunos teóricos, mientras que para otros es socialmente conservadora y autoritaria: “As such, it offers the potential for disruption, resisting, critiquing, overturning constructed social norms, or it can constrain a society, keeping it attached to the past and stultifying change and innovation” (2007, p. 94). De acuerdo con Hanegraaff (2016, p. 393), esta complicación en especificar y delimitar la naturaleza de la “magia” viene dada por la mezcla entre las dos maneras de entender la misma:

- Los distintos significados que el concepto tiene en la tradición esotérica occidental y que han ido cambiando y desarrollándose a lo largo de la historia<sup>192</sup> de la misma.
- La magia como elemento perteneciente a la tríada “magia-religión-ciencia”, en la que la primera está asociada a las denominadas culturas “primitivas”, percibidas como “marginadas” de la civilización (Pearson, 2007, p. 94).

---

<sup>192</sup> Se encuentra una explicación detallada de esta evolución del término “magia” y de sus diversas connotaciones en el bloque I.

Por tanto, para poder entender la afirmación hecha en primer término, es indispensable aclarar, ante todo, de qué se está hablando cuando se habla de “magia”. Sólo tras haber concretado el término y haber delimitado los parámetros sobre los que pivota el mismo, se pueden responder las siguientes preguntas: ¿Qué entienden los wiccanos por magia y qué conlleva ésta para ellos?, ¿Por qué la magia es un elemento crucial en la formación de su identidad?, ¿En qué se diferencia y asemeja la magia wiccana de otras praxis mágicas actuales, como las llevadas a cabo por los practicantes del movimiento *New Age*?, ¿Cuáles son los rasgos distintivos de la magia actual?, ¿Cómo se percibe y, sobre todo, se justifica la práctica mágica en el marco de una sociedad globalizada del siglo XXI?.

#### 7.3.1.1. La legitimación de la praxis mágica en la actualidad

El historiador social Christopher Lloyd escribió que la magia y el conocimiento científico, así como todo lo que implican los conceptos de “percepción”, “creencia” y “razón”, tienen una vinculación cultural (1988, p. 81). Una afirmación que no hace sino poner énfasis en el hecho de que la creencia y la práctica mágicas son un fenómeno que, aunque universal, difiere en forma, rasgos y significado en función de la sociedad y el tiempo que se esté tratando. Una realidad que no se debe perder de vista cuando se está llevando a cabo una investigación sobre dichas cuestiones. Es decir, hay que tener cuidado con las generalizaciones y siempre tener presente ambos contextos: el cultural y el temporal.

En el presente bloque, estos contextos son la actualidad y el mundo occidental, lo que sin duda alguna arroja una nueva pregunta que ha de ser tenida en cuenta: ¿Cómo se legitima y/o justifica la creencia en lo sobrenatural en un mundo globalizado caracterizado por el pensamiento “racional” y “secular”? Keith Thomas, conocido sobre todo por su libro *Religion and the Decline of Magic* (1971, Weidenfeld and Nicolson), escribió que los sistemas de creencia mágicos en los que se observa no sólo la praxis de la astrología, la brujería, la sanación mágica, la adivinación, sino también la existencia de

espíritus y otros seres fantásticos “ya no disfrutaban de demasiado reconocimiento hoy en día”, siendo, además, “despreciados por personas inteligentes” (1971, p. ix). Una teoría que, no obstante, ha sido desechada por autores como Tanya Luhrmann (1989, pp. 10-11) y Loretta Orion (1995, pp. 66-67), quienes, en sus trabajos etnográficos centrados en la práctica de la Brujería Contemporánea, han señalado que buena parte de los practicantes actuales de magia son individuos con una educación elevada, a menudo universitaria —como los que en el s. XIX y principios del XX engrosaban las líneas de las sociedades ocultistas: médicos, filósofos, aristócratas, etc.—, atraídos por la idea de que la magia puede abrirles la puerta a una manera distinta de percibir, entender y conectar con el mundo. Una manera que está ligada a la emoción y la experimentación, sobre todo. Esto último explicaría, al menos en parte, porqué la magia sigue ejerciendo tal poder de atracción en un mundo dominado por el positivismo y los criterios de verificación empírica.

En este marco, la magia no se entiende tanto como un conjunto de trucos de ilusionismo, conjuros *hocus-pocus* e invocaciones a seres sobrenaturales, sino como un *corpus* de técnicas psicológicas utilizado para desarrollar y expandir la propia conciencia. Es decir, el proceso de secularización que ha sufrido la religión también ha afectado a cómo se percibe la praxis mágica<sup>193</sup>. En otras palabras, aunque los elementos particulares de la magia ocultista —fuente directa de los sistemas mágicos contemporáneos—: correspondencias, invocaciones, hechizos, etc., siguen existiendo —sólo hay que echar un vistazo a la gran cantidad de *Libros de Sombras* wiccanos que hay diseminados por la red—, su narrativa ha cambiado. Dioses y espíritus no son ya entidades independientes que habitan en el *otro mundo*. Son, más bien, arquetipos de la psique humana que se utilizan como instrumentos para el crecimiento y desarrollo personal. Los encantamientos, los ritos y las llamadas a las divinidades son fórmulas que ayudan al mago a concentrar su mente y canalizar su imaginación y creatividad. Como escribe Hanegraaff (2003), la práctica actual

---

<sup>193</sup> En su libro *New Age Religion and Western Culture* (1996, Brill), Hanegraaff trata largamente sobre el proceso de secularización y cómo éste ha afectado al movimiento esotérico occidental.

de la magia sólo tiene *sentido* en términos de nueva teoría psicológica y una “cosmogonía fundamental que postula la existencia de un “plano mágico” o realidad alternativa que penetra todos los ámbitos de la vida cotidiana y a la que sólo se puede acceder a través de la imaginación” (p. 371):

Magic is about becoming aware of our natural bodily, emotional, and mental rhythms, and of when to do what. It is about listening to the subliminal signals that we often ignore [...] and we have the confidence to act upon that information. Magic can help us be in the right place at the right time, to get the lucky break that changes the course of our lives (V. Crowley, 2003a, p. 3).

#### 7.3.1.2. La aproximación teórico-académica tradicional al fenómeno mágico

De acuerdo con Owen (2004, pp. 7-8), la magia y la religión se convirtieron en categorías analíticas reconocidas, así como en sujetos de investigación intelectual en los campos en desarrollo de la antropología y el estudio de las religiones comparadas, en una época, el siglo XIX, en la que estaba aconteciendo no sólo el desarrollo del Ocultismo, sustentado sobre la base de la herencia mágica de la tradición esotérica occidental, sino también la ruptura de las relaciones entre ciencia y religión, proclamándose la primera como único soporte de la razón. Esto es, aunque plenamente vigente hoy en día debido a la existencia de movimientos religioso-espirituales en los que la magia es parte integral de la praxis ritual, el debate en torno a la definición, significado y viabilidad de la magia es puramente decimonónico.

##### 7.3.1.2.1. La tríada magia-religión-ciencia

Hanegraaff señala que, buena parte de las numerosas definiciones académicas que se han perfilado de la magia no sólo pueden encuadrarse dentro de aproximaciones o marcos teóricos específicos —los cuales explicaré más adelante—, sino que la mezcla y combinación de dichos marcos han dado lugar a toda una plétora de lecturas aparentemente variadas sobre el fenómeno de la magia que, no obstante, se encuadran en un contexto más bien generalizado: la eterna tríada de *magia-religión-ciencia*. Una tríada que observa

cada uno de los tres términos como una categoría única, universal y distintiva — lo que los convierte en ejes perfectos sobre los que formar tanto la identidad propia, como la imagen del “otro”—, así como sugiere que las culturas e idiosincrasias humanas pueden ser analizadas, en esencia, bajo la óptica de una de estas tres categorías. Una idea que, en última instancia, ha demostrado ser forzada, pues muchos fenómenos socio-culturales no encajan ni demasiado bien, ni por completo, en ninguna de las categorías mencionadas (2016, pp. 393-399).

Asimismo, dentro de dicha tríada, la magia y su práctica se perfilan como algo *negativo* en contraposición a la religión y, no digamos ya, a la ciencia “racional”, viéndose como una categoría totalmente separada de la religión. Una diferenciación heredada, sin duda alguna, del pensamiento de los teólogos cristianos medievales, para quienes aquello que no fuera fundamentalmente “cristiano” era bien idolatría pagana, bien cultos demoniacos, todo lo cual empezó a ser sinónimo de magia. En la Edad Media, la naturaleza de la magia dependía directamente de las fuerzas que la producían. Así, la magia natural estaba implicada en cualquier fenómeno que pudiera ser atribuido a algún tipo de fuerza natural oculta, mientras que, si la fuente de cualquier acontecimiento se hallaba en la intervención de demonios, éste era, desde luego, el resultado de la magia demoníaca. No obstante, hacia el final de la misma, prácticamente todos los tipos de magia fueron relacionados con los demonios, incluyendo aquello que se consideraba *superstitio* —encantamientos, palabras, gestos y costumbres populares fuertemente arraigadas—, la cual, si bien no implicaba la acción directa de los demonios, estaba inspirada por ellos.

La imagen *negativa* de la magia, así como su presentación como un elemento propiamente distintivo de la alteridad, del “otro”, sobre todo de aquel perteneciente a las sociedades “no civilizadas”, también se encuentran en el discurso de los primeros teóricos de la magia. Por su parte, la diferenciación y clara separación entre magia-religión y magia-ciencia será la piedra angular de la narrativa sobre la magia que llevan a cabo los teóricos posteriores.



### **7.3.1.2.1.1. Edward Tylor y James Frazer: la aproximación intelectualista**

Tanto el pionero de la antropología, Edward Tylor (1832-1917), como James Frazer (1854-1941) —conocido principalmente por su trabajo *The Golden Bough* (Macmillan Publishers, 1890)—, encuadraron la praxis mágica dentro de los márgenes de las sociedades premodernas y no occidentales —“It belongs in its main principle to the lowest known stages of civilization, and the lower races, who have not partaken largely of the education of the world, still maintain it in vigour” (Tylor, 1871, p. 101)—, obviando el hecho de que en la Inglaterra de su tiempo, entre otros países, había un número nada desdeñable de sociedades “ocultas”, cuya existencia no obstante era bien conocida por el público en general, consagradas al estudio y la práctica de la magia (Pearson, 2007, p. 95).

En su obra *Primitive Cultures*, publicada por John Murray en 1871, Edward Tylor (ver fig. 37) analizaba la creencia en la magia —“one of the most pernicious delusions that ever vexed mankind” (Tylor, 1871, p. 101)— como una manera lógica de pensamiento que, sin embargo, erraba en sus premisas (Stein & Stein, 2011, p. 136). Es decir, Tylor defendía que las sociedades “primitivas” creían, de forma equivocada, que todo estaba interconectado y asociado, por lo que todo lo que acontecía no era sino el producto de una relación causal que, en la realidad, no existía: “Man [...] having come to associate in thought those things which he found by experience to be connected in fact, proceeded erroneously to invert this action, and to conclude that association in thought must involve similar connexion in reality” (Tylor, 1871, p. 104).

Las ideas de Tylor acerca de la creencia mágica influyeron notablemente en el pensamiento evolucionista de Frazer (ver fig. 38), quien, al igual que aquel, entendía la magia como un “proceso elemental de la mente” basado en la “asociación de ideas en virtud de la semejanza o la contigüidad” (1990, p. 54). Para Frazer, la magia representaba la etapa más temprana de la evolución humana que más adelante sería reemplazada por la religión —“If an Age of Religion has [...] been preceded by an Age of Magie, it is natural that we [...] enquire what causes have led mankind [...] to abandon magie as a principle of

faith and [...] betake themselves to religion instead" (1990, pp. 56-57)—, y, como Tylor, veía la magia, más que lo opuesto a la religión en sí, lo opuesto a la ciencia propiamente dicha, “hermana bastarda de la ciencia” (1990, p. 50). Esto es, para ambos autores la magia es una suerte de “pseudociencia”<sup>194</sup> debido no sólo a la importancia que sus practicantes concedían a la acción directa (Stein & Stein, 2011, p. 137), sino también a su creencia de que el mundo está regido, no por mecanismos causales reales empíricamente demostrados, sino por analogías y correspondencias imaginarias (Hanegraaff, 2016, p. 394). Frazer llevó a cabo un análisis más extenso del fenómeno mágico. Para este autor, la magia —o *magia simpatética*, como la denomina él—, se basa en la *Ley de Simpatía*. Esto es, la idea de que las cosas se influyen y actúan de manera mutua y entre sí, al estar conectadas por una “simpatía secreta”, una “especie de éter”<sup>195</sup> invisible” (1990, pp. 11-12). De la misma forma, dicha magia simpatética se divide, a su vez, en *magia homeopática o imitativa* —apoyada en la *Ley de Similitud* y fundada sobre la idea de que “las cosas que se parecen son iguales”<sup>196</sup> (1990, pp. 11-12)—, y en *magia de contacto* —centrada en la *Ley de Contacto*, defiende la idea de que las cosas que han estado unidas, se siguen influyendo recíprocamente una vez se han separado (1990, pp. 11-12)—.

A pesar de la controversia y la crítica que el trabajo de Frazer,

---

<sup>194</sup> De acuerdo con Frazer (1990, pp. 19-20), hay que diferenciar entre magia teórica, o “pseudociencia”, y magia práctica, o “pseudo-arte”. Esta última se divide, a su vez, en magia positiva, también denominada “hechicería”, y magia negativa, llamada “tabú”:

Positive magie or sorcery says, "Do this in order that so and so may happen." Negative magie or taboo says, "Do not do this, lest so and so should happen." The aim of positive magie or sorcery is to produce a desired event; the aim of negative magie or taboo is to avoid an undesirable one (1990, p. 19).

<sup>195</sup> Esta idea del éter está relacionada con la creencia de que el concepto de la materia está supeditado a los términos de fuerza y energía. De acuerdo con Aspren (2011, p. 134), el concepto de éter tiene una larga y variada historia, como he expuesto con anterioridad, que se remonta a la antigüedad griega. Aristóteles concibió la sustancia del mundo supra-lunar en términos de aithér, entendido esto como el “primer cuerpo” y la quinta esencia. Desde la Antigüedad hasta la Edad Media, pasando por el Renacimiento y la Edad Moderna, se describieron diferentes tipologías de éter que realizaban una gran variedad de funciones físicas y cosmológicas.

<sup>196</sup> Esta hipótesis de Frazer sin duda alguna influencia en la teoría de las correspondencias desarrollada por Westcott, Mathers y Crowley.

especialmente su *Golden Bough*, generó en la comunidad académica y entre sus colegas antropólogos —si bien es cierto que antropólogos de renombre como Bronislaw Malinowski, por ejemplo, han reconocido el rol fundamental que esta obra en particular ha tenido en el desarrollo y la consolidación de la antropología como ciencia—, su influencia en la literatura de su tiempo es innegable. Robert Graves —una de las figuras literarias con más peso dentro de la narrativa de la Gran Diosa wiccana, tal y como expuse en el capítulo 6—, cogió la teoría de Frazer sobre el rey-sacerdote que se suicida por el bien de su comunidad y la adaptó en su idea romántica del sufrimiento del poeta en favor de las musas, que aparece en su libro *The White Goddess* (Faber & Faber, 1948). Por su parte, Joseph Campbell introdujo en su *The Hero with a Thousand Faces* la idea de Frazer de que la mitología era la forma que tenían las sociedades primitivas de explicar el mundo y lo que en él acontecía. Es decir, pese al rechazo de los investigadores, lo cierto es que Frazer y su obra han experimentado una popularidad indiscutible que ha traspasado las fronteras de lo puramente académico, encontrando eco, también, en la literatura fantástica y de ciencia ficción. En este último sentido, por ejemplo, encontramos que el escritor de terror fantástico H. P. Lovecraft menciona a Frazer —junto a W. Scott-Elliot y Margaret Murray—, en su *The Call of Cthulhu* (Weird Tales, 1928):

Los demás papeles escritos a mano eran todos notas breves, algunas de ellas descripciones de los extraños sueños de distintos personajes; otras, citas de libros y revistas de teosofía (en especial de *La Atlántida y el continente perdido de Lemuria*, de W. Scott-Elliot), y el resto, comentarios en torno a sociedades secretas y sectas clandestinas que han pervivido largo tiempo, con referencias a pasajes de libros de consulta sobre mitología y antropología tales como *La rama dorada* de Frazer y *El culto de las brujas en Europa Occidental* de la Srta. Murray (Klinger, 2017, p. 147).

#### **7.3.1.2.1.2. Magia vs. Religión: la aproximación *instrumentalista***

Para los sociólogos franceses Marcel Mauss (1872-1950) y Émile Durkheim (1858-1917), la separación y diferenciación entre magia y religión vienen dadas por su implicación y ramificación dentro de la comunidad (Pearson, 2007, p. 96). Ambos autores no sólo hacen una lectura social del fenómeno

mágico poniendo el foco en su praxis ritual, sino que definen la magia como algo que se caracteriza, sobre todo, por ser una práctica individual, aislada y fuera del grupo: “un rito que no forma parte de ningún culto organizado, siendo, por ende, privado, secreto, misterioso y cercano a los límites de lo prohibido” en palabras de Mauss (2001, p. 30).

De acuerdo con Durkheim (1995), en tanto que la religión tiende a envolver e incluir en su realización a toda una comunidad, la magia suele centrarse en los deseos y necesidades del individuo. En otras palabras, mientras los rituales religiosos se llevan a cabo por y en favor del “bien común”, la magia se ejecuta buscando un objetivo práctico acorde y moldeado por el mago: “Between the magician and the individuals who consult him, there are no [...] ties that make them members of a [...] moral body, compatible to the ties that join the faithful of the same god or the adherents of the same cult” (p. 42).

Bronislaw Malinowski (1884-1942) también analizó las diversas finalidades de la magia y la religión. Según este autor (1948), la religión es un medio en sí mismo, mientras que en el acto mágico “la idea y el objetivo que subyacen bajo dicho acto están siempre claros y definidos” (p. 21). Con todo, observa la existencia de rituales no-mágicos, de carácter iniciático, como ceremonias de madurez, por ejemplo, que presentan un objetivo específico. En esencia, Malinowski (ver fig. 39) entendía la magia como una suerte de “mecanismo psicológico socialmente ritualizado” (Symmons-Symonolewicz, 1960, p. 37), que procura a quien lo practica confianza y esperanza en situaciones que pueden sentirse como peligrosas o adversas. Es decir, para Malinowski la magia ejerce un efecto positivo en quienes la practican tanto a nivel individual, como comunitario, ya que actúa como una herramienta de cohesión social: “Magic is not only human in its embodiment, but also in its subject-matter: it refers [...] to human activities and states [...] It is [...] directed [...] to man's relation to nature and to the human activities which affect it” (1948, p. 56).

El antropólogo británico Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973), uno de los primeros estudiantes de Malinowski, también se centró en el componente

social de la magia, siendo conocido, sobre todo, por sus estudios de los Azande, un pueblo del centro-norte de África situado al sur de Sudán que pronto se convirtió en el ejemplo antropológico de la brujería practicada en una comunidad de pequeña escala (Stein & Stein, 2011, p. 21). En su libro, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937, Clarendon), Evans-Pritchard concluye que la creencia en la brujería -y en la magia-, se caracteriza por tener una importante función social a tres niveles: a) provee una “explicación” de lo inexplicable; b) proporciona todo un conjunto de comportamientos culturales que ayudan hacer frente al infortunio; y c) sirve para definir parámetros morales:

[...] the concept of witchcraft provides them with a natural philosophy by which the relations between men and unfortunate events are explained [...] Witchcraft beliefs also embrace a system of values which regulate human conduct. Witchcraft [...] plays its part in every activity of Zande life [...] it is an important theme of mental life in which it forms the background of a vast panorama of oracles and magic; its influence is plainly stamped on law and morals, etiquette and religion; it is prominent in technology and language; there is no niche or corner of Zande culture into which it does not twist itself (Evans-Pritchard, 1976, p. 18).

#### 7.3.1.2.2. La aproximación moderna: participación y “causalidad instrumental<sup>197</sup>”

Esta tercera aproximación se basa en el concepto teórico de *participación* acuñado por el antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939). En esencia, y como explica Tambiah (1990), este término hace referencia a la “asociación entre personas y cosas que tiene lugar en el pensamiento primitivo hasta el punto de la identidad y la consustancialidad. Lo que en el pensamiento occidental se observa como aspectos distintos de la realidad, el primitivo lo entiende como una unidad mística” (p. 86). Es decir, en el imaginario “primitivo” dicha participación no es tanto una representación metafórica, como una relación física y mística que lleva a que la conexión entre causa y efecto sea inmediata. Aunque en un principio Lévy-Bruhl defendía que esta participación era una característica propia de las sociedades primitivas, con el tiempo acabó

---

<sup>197</sup> Término utilizado por Hanegraaff (2003; 2016).

reconociendo que se trata de un rasgo constante y universal que se encuentra presente en todo tiempo y sociedad, incluyéndose la occidental actual.

La relación entre esta percepción del concepto *participación* y la magia por analogía, o simpatética —la cual es una creencia metafísica que tiene como principio básico la idea de que aquellos elementos que presentan similitudes no sólo se pueden afectar mutuamente, sino que cualquier acto que afecte a uno de ellos, repercutirá en el otro al compartir características—, es obvia. En los rituales wiccanos de magia amorosa, por ejemplo, se puede observar este tipo de magia. En estos rituales, los wiccanos fabrican efigies de tela “personificadas” de ambos miembros de la pareja, para luego quemarlas con la idea de que en la pareja real surja un sentimiento “verdadero”. Por su parte, la antropóloga británica Susan Greenwood extiende esta definición de *participación* cuando habla (2005) de dicho concepto como una manera de describir la conexión emocional con el mundo que el practicante de magia debe *crear* durante las ceremonias rituales. Una idea que, sin duda alguna, se relaciona directamente con la cosmovisión, explicada en el capítulo anterior, y que paganos y wiccanos comparten con el movimiento *New Age*, como expondré en capítulos siguientes, de que el universo está “inspirado”, “animado”, por una serie de fuerzas espirituales, cuyo acceso es indispensable para que la magia “tenga lugar”. En otras palabras, los practicantes de los sistemas mágicos referidos creen que, sólo generando un estado de conciencia alterado que permita al practicante “disociarse” del “yo” y “fusionarse” completamente con ese mundo animado, símbolo de un todo coherente y unido —es decir, experimentando la *participación* de la que trata Greenwood—, pueden lograr, no sólo una plena transformación espiritual y personal, sino también el efecto *mágico* deseado.

Por último, Hanegraaff habla de la *causalidad instrumental* en relación directa con el término *participación*. De acuerdo con este autor, dicha causalidad es una “tendencia de la mente humana por asumir la existencia de mecanismos intermedios entre las causas y los efectos” (2016, p. 395). Para Hanegraaff, no sólo la participación y la causalidad instrumental coexisten en el proceso mágico —con el fin de ilustrar esta afirmación pone el siguiente ejemplo: “un niño está

jugando con muñecas cuando aparece un fantasma en el borde de la cama. El niño se sobresalta y pregunta ‘¿Quién está ahí?’ La participación reina en el juego con muñecas, pero eso no es impedimento para que el niño aplique la causalidad instrumental con el fantasma, pues alguien debe encargarse de asustarlo” (2003, p. 375)—, sino que la segunda se encuentra en la base de cómo se ha entendido la magia en la tradición esotérica occidental.

### 7.3.2. *Haciendo magia: creencias y prácticas mágicas en la Wicca y el Paganismo Contemporáneo*

Como he ido indicando a lo largo de los anteriores capítulos, la Wicca y el Paganismo Contemporáneo tienen una estrecha relación. Tanto es así, que algunos elementos que integran buena parte de estas religiones son compartidos. Estoy hablando, concretamente, del sistema mágico —del que ya he dado alguna noción en anteriores capítulos—, así como de la cosmovisión que lo sustenta. Aunque la magia no está presente en todas las corrientes neopaganas, sí es una pieza fundamental de aquellas corrientes cuya aparición está asociada a la Wicca —como la Espiritualidad de la Diosa, por ejemplo—, o se desarrollaron de manera paralela a la misma y gracias al impulso que ésta dio en sus inicios a este tipo de nuevas religiones, y se caracterizan por su naturaleza reconstruccionista<sup>198</sup> —Neodruidismo, Heathenry y Neo-chamanismo, por poner algunos casos—. En lo que se refiere a la Wicca, en particular, la magia es el sello distintivo de su praxis, ya que no sólo nutre y engloba buena parte de sus rituales y actividades, sino que es esencial en la construcción de su propia identidad. Pues bien, el objetivo de este epígrafe es el análisis de los rasgos que delimitan y singularizan al sistema mágico wiccano-pagano, como me referiré al mismo de aquí en adelante.

Por mucho que la magia sea esencial para los wiccanos y crucial para los neo-paganos, afirmar que todos ellos *creen* en ella es desmesurado. Es decir,

---

<sup>198</sup> Como ya he expuesto en anteriores capítulos, la reconstrucción de las prácticas y creencias indígenas y del paganismo antiguo, sobre todo precristiano, es uno de los elementos que definen e identifican tanto a buena parte de las religiones neopaganas, como a la wicca exotérica, tratada en el capítulo 5.

aunque wiccanos y paganos llevan a cabo ritos donde la magia está presente, no tienen por qué creer que ésta “funciona” siempre. Como señala Vivianne Crowley (2003a, 2003b), sacerdotisa y una de las autoras más prolíficas de la Wicca, la práctica mágica puede entenderse como una suerte de meditación que debe “vivirse”, “experimentarse” e integrarse en todo ámbito de la vida cotidiana. Una meditación que se basa en la acción, el acto, más que en la creencia, y que, sobre todo, tiene una intención: “[...] you don’t need to “believe” in magic to try it out [...] Try it and see; experiment and enjoy. Believe what you have seen to be true, be interested in everything, deal in facts [...] Magic is about doing” (2003b, p. 7). Asimismo, y tal como indiqué en el capítulo 3, esta praxis mágica se ve como una especie de terapia psicológica que ayuda a quien la lleva a cabo no sólo a entender la propia psique, sino también a romper la barrera de las limitaciones personales y conseguir, así, el despliegue del auténtico potencial que permita, en última instancia, el alcance del pleno empoderamiento individual.

Sin embargo, todo esto hace referencia a la percepción que wiccanos y paganos tienen de la práctica mágica. Es decir, a la manera en que justifican su utilización y su “creencia” en la magia, y no tanto a cómo entienden la naturaleza de la misma. Para ellos la magia es, sobre todo, la manifestación de una energía corporal que, a través de la correcta canalización, produce un cambio más o menos tangible en el plano físico y psicológico. En otras palabras, y de acuerdo con los escritores wiccanos Scott Cunningham y David Harrington (2002, p. 185), más que el producto de una acción sobrenatural, la magia es entendida en la Wicca, y también en el Paganismo Actual, como el resultado de la “estimulación y la liberación de la propia energía<sup>199</sup> con una intención concreta” a través de ejercicios de concentración como la visualización.

Esta forma con la que wiccanos y paganos definen y enmarcan tanto lo

---

<sup>199</sup> Esta energía propia del ser humano emana de la fuerza natural que wiccanos, paganos y, en este caso, también, practicantes del *New Age*, creen que es el principio vital del universo. Dicha fuerza impregna, asimismo, el plano “místico”, paralelo al “real”, cuya existencia, defendida por todos estos grupos, conforma la cosmovisión hermética a la que me he referido y que es necesaria para el soporte del sistema mágico wiccano-pagano y *New Age*.



que es la magia propiamente dicha, como la manera en la que opera, recuerda inevitablemente a la que dominó el marco discursivo sobre esta cuestión que se desarrolló durante el apogeo de la *Golden Dawn*. Un hecho éste que va más allá del mero recuerdo, en tanto que los propios wiccanos, concretamente, se hacen eco del mismo. Por ejemplo, y sin ir más lejos, la “madre” de la Wicca hace suyas las definiciones de magia hechas por Aleister Crowley —“the Science and Art of causing Change to occur in conformity with Will [...] an act of MAGICK by which I cause Changes to take place in conformity with my Will” (A. Crowley, 1973, p. 131)— y Samuel MacGregor Mathers —“The Science of the Control of the Secret Forces of Nature” (Valiente, 1986, p. 231)—, artífices ambos de la concepción de la magia que predominó durante el ocultismo y que se ve refleja, a su vez, en el pensamiento de otra figura clave del ocultismo, Dion Fortune, cuya visión de la magia —“Magic is the art and science of changing consciousness according to the Will” (G. Harvey, 2007b, p. 85)—, se ha popularizado bastante entre wiccanos y paganos al sugerir dos objetivos importantes de la praxis mágica: cambiar las cosas o las situaciones y cambiar al practicante. Todas estas definiciones enlazan claramente con la idea antropológica de *participación* elaborada en el epígrafe anterior.

En resumen, esta idea de que la magia es, esencialmente, una técnica que se basa en, como escribe Luck (2006, p. 33), la imposición de la voluntad humana sobre la naturaleza y otros individuos<sup>200</sup>, bajo la creencia de que el ser humano posee una suerte de poder ilimitado —una imposición que, según G. Harvey (2007b, pp. 100–102), lleva a paganos y wiccanos a defender que, ya sea la magia entendida como una forma de crecimiento personal o vista como una manera de ayudar e, incluso, influenciar en otros, no se debe tomar parte de la misma sin una dirección atenta, una preparación previa o un marco ético—; plantea una serie de puntos interesantes, los cuales muestran, a su vez, hasta qué grado la magia ritual contemporánea está, como señala Richard Sutcliffe (1996, pp. 111–112), entre otros, firmemente cimentada en la tradición gnóstico-

---

<sup>200</sup> Magliocco denomina taumaturgia a esta técnica de transformación de la realidad de acuerdo con la voluntad del mago (2015, p. 655).

hermética del esoterismo occidental desarrollada desde el Renacimiento en adelante<sup>201</sup> —aunque reflejada especialmente en la *Golden Dawn*—, que se basó principalmente en la adquisición de una sabiduría mística trascendental, la renombrada *philosophia perennis*, para la consecución del auto-conocimiento, tal y como he insistido a lo largo del discurso:

- El énfasis que se da a la intencionalidad, a la *agenda*, del propio practicante. Esto es, el foco se sitúa en la voluntad humana, entendida ésta como una especie de fuerza intelectual, emotiva e imaginativa, que no es sino la expresión de las intenciones, los deseos, las esperanzas y la creatividad del individuo. En otras palabras, wiccanos y paganos ven la voluntad humana como una manera de acceder y aproximarse a una nueva expresión de la realidad.
- El uso de soportes materiales, como varitas, cetros, círculos, pentagramas, efigies, etc., no sólo como una ayuda para la visualización —esto es, la creación de imágenes mentales—, sino también para crear *sincronía*. Es decir, suscitar que dos eventos aparentemente no relacionados coincidan, o que la acción que se produce en el soporte, la efigie, por ejemplo, tenga efectos en su parejo de la realidad. Una idea que, sin duda alguna, se relaciona tanto con el sistema de correspondencias desarrollado por la *Golden Dawn* —explicado en el capítulo 2—, como con la teoría de la *magia simpatética* expuesta con anterioridad.
- La creencia, remarcada por Valiente (1986, p. 231), de que sólo estudiando y comprendiendo “los elementos y fuerzas ocultas de la naturaleza”, se puede llevar a cabo la magia. Una creencia que se enmarca dentro de la conceptualización de *participación* de

---

<sup>201</sup> Parte del hecho de que el uso de la magia sea un componente integral de la Wicca —imprescindible no sólo para su desarrollo como movimiento religioso y espiritual, sino también para construir la identidad de sus practicantes—, viene dado por la larga tradición mágico-esotérica de la que es heredera: [...] they have a distinguished and very long pedigree, stretching back through the Ordo Templi Orientis and the Golden Dawn to Levi, the New Templars, the Rosicrucians and the Freemasons, and so beyond these to the early modern and medieval texts [...] (Hutton, 1993, p. 337).

Greenwood, que, como señalé con anterioridad, hace referencia a la conexión emocional que el mago tiene que establecer con el mundo natural durante el ritual mágico.

Debido, precisamente, a todo este componente de intencionalidad y de influencia que caracteriza a la magia wiccano-pagana, así como a la creencia de éstos —referida con anterioridad y reflejada en la *ley del triple retorno* o *ley de causa y efecto*: “As ye sow, so shall ye reap” (Farrar & Bone, 2004, p. 267), de que todo acto mágico repercute a tres niveles: el físico, el emocional y el espiritual, en quien lo lleva a cabo—, la Wicca y el Neopaganismo presentan un complejo código ético contruido sobre la idea de la responsabilidad. Es decir, buena parte de dicho código ético deriva directamente del principio regente de su praxis mágica<sup>202</sup>, el cual se refleja en el *Wiccan Rede*<sup>203</sup>, su suma más importante: “An it harm none, do what you will” (Farrar & Bone, 2004, p. 45), originada en época de Gardner mediante la modificación de la Ley de Thelema de Crowley. Pese a la insistencia de los Farrar (1986, p. 135) en que dicho código ético corresponde a una filosofía de vida y, por tanto, no es restrictivo o prohibitivo, lo cierto es que buena parte de la narrativa ritual wiccano-pagana insiste, no sólo en la idea de que cada persona tiene el derecho de descubrir su propia naturaleza y desarrollarla en armonía con el mundo exterior, sino que los individuos, y nadie más que ellos, son plenamente responsables de sus propias acciones:

A sharp line must always be drawn between *influencing* other people and

---

<sup>202</sup> De hecho, este código está compuesto por leyes que están directamente relacionadas con la magia y su utilización. Además de las ya mencionadas en el texto, destacan, por ejemplo, la ley del equilibrio, que hace referencia al momento correcto para la práctica de la magia; la ley de la triple invocación, que implica, como bien sugiere su nombre, que en todo ritual deben llevarse a cabo tres invocaciones, las cuales pueden hacerse mediante vocalización, visualización o acción; la ley del reflejo, según la cual todo lo que forma parte del nivel físico de la realidad, tiene su reflejo en los niveles astrales. Para los wiccanos, esta ley es el engranaje de la magia simpatética; o la ley del nombre, vinculada a la ley del reflejo, que defiende que los nombres son un elemento de control (Farrar & Bone, 2004, pp. 267–270).

<sup>203</sup> Como indiqué en el capítulo 5, la Wicca se percibe, desde el punto de vista histórico, como el núcleo sobre el que se desarrolló el Paganismo Actual, empezando a diferenciarse e independizarse a partir de 1997.

*manipulating* them. Healing, or the solving of the personal problems of someone who has asked you for help, is legitimate and indeed necessary influencing. Manipulation, in the sense of interfering with an individual's right of decision and choice, is not (Farrar & Farrar, 1986, pp. 141-142).

La praxis mágica no es algo exclusivo ni de las nuevas religiones, ni de la Wicca. También está presente en religiones más tradicionales como el Catolicismo —en donde se observa un “uso” de la magia por analogía en la realización del sacramento de la eucaristía, por ejemplo, según el cual la hostia consagrada no sólo es el “cuerpo de Cristo”, sino también la manera de entrar en *comunión* con Dios—, el budismo —cuyos ritos de exorcismo están repletos de gestos, fórmulas y acciones de carácter apotropaico—, o el judaísmo —especialmente la rama más mística, con la Cábala práctica—. Sin embargo, dentro del marco de dicha praxis, lo que caracteriza a la Wicca y al Paganismo Contemporáneo -y en este sentido es similar al Satanismo-, es la percepción de la práctica mágica como un rasgo distintivo, una señal identitaria, del culto. Esto es, la iniciación reconoce la pertenencia al grupo religioso, así como abre la puerta al uso de la magia, pero siempre ha de hacerse ésta dentro de los márgenes del contexto ritual. De hecho, y como reivindica V. Crowley (1996b, p. 41), los wiccanos, específicamente, llevan a cabo buena parte de los “trabajos mágicos” durante los esbats, puesto que perciben que es el “mejor momento para pedir ayuda a los dioses”, y los sabbats, que son vistos como el “marco perfecto para agradecer a las divinidades sus *obsequios*”. Es, en este último sentido, que se entiende la afirmación de Buckland, entre otros, de que la Wicca es, primero y más importante, una *religión*, por lo que el culto a los dioses es la “preocupación principal de los brujos”, mientras que la práctica mágica no es sino un aspecto secundario del mismo: “In itself, magick is a practice. If all you want to do is to work magick, then you don’t need to become a Witch to do it. Anyone can do magick [...] Such person is a Magician” (1997, p. 155). Siguiendo esta línea de pensamiento se encuentran, también, los wiccanos celtíberos —quienes entienden la magia como: “Creencia animista en que los Elementos, y todo lo que rodea y conforma al ser humano, tienen alma, vida y memoria, y que

al uso consciente o no, e inteligente de este Principio” (González, 2012d)<sup>204</sup>—, en tanto defienden que la misma es la praxis religiosa de la “Vieja Religión”, objeto de su labor reconstruccionista y de la que ya he hablado en el capítulo 5.

Este rasgo, la práctica de la magia en contexto de culto, diferencia a la Wicca y a las religiones neopaganas de otros sistemas mágicos contemporáneos como la Magia del Caos, por ejemplo, para cuyos adeptos lo importante no es la creencia, sino lo que *funciona* para cada individuo en diferentes situaciones. Es decir, los magos del caos no están sujetos a ritos, acciones o técnicas concretas y pautadas, sino que, al defender una espiritualidad totalmente pragmática y experimental, son la auténtica personificación del sincretismo, en tanto que son libres de escoger la alternativa —ritualista, práctica y de creencia—, que mejor se adecúe a su contexto particular. De este modo, y como señala Urban (2006, p. 242), es totalmente plausible, para estos magos, combinar la “magia sexual de Aleister Crowley con los mandalas budistas o la danza al sol de los Sioux”. Esta *arbitrariedad* sin duda no la presentan ni wiccanos ni paganos, quienes tienen unos protocolos rituales y unas pautas de comportamiento marcados, que deben seguir estrictamente y sin errores.

A lo largo del discurso se ha ido viendo cómo los rituales, prácticas y creencias wiccano-paganas operan a un doble nivel, el metafísico y el psicológico. Algo que se cumple especialmente en su práctica mágica, en la que, al supuesto efecto *tangible* de la voluntad humana, se une la terapia psicológica. Sea cual sea el nivel bajo el que se mire, el sistema mágico wiccano-pagano —y más concretamente la creencia de ambos movimientos del carácter operativo de la magia simpatética—, es sustentado por una cosmovisión que se relaciona con la concepción hermética, presentada en el primer capítulo y mencionada a lo largo del segundo bloque, de un mundo físico y otro espiritual e intangible, cuya continua relación, así como reflejo mutuo de cualidades y propiedades, sigue, sin duda alguna, el principio hermético de las correspondencias: *como es arriba,*

---

<sup>204</sup> Esta definición de la magia se encuadra, sin duda alguna, en el concepto de *participación* de Greenwood ya mencionado en este mismo epígrafe.

*es abajo; como es abajo, es arriba.* Es decir, como he indicado en los epígrafes anteriores, la práctica actual de la magia —y en este caso no sólo relativo al ámbito de la Wicca y del Neopaganismo, sino también al de otros sistemas mágicos contemporáneos—, se apoya en una cosmovisión que defiende la existencia de un plano “paralelo” al real, cuyo acceso es vital para la realización de la magia. En el caso de la Wicca y el Paganismo Actual, dicho acceso es representado a través del *trazado del círculo*, una de las partes más importantes de los ritos wiccanos y que trataré con más detalle en el capítulo 8.

Como decía, el círculo —aunque no es estrictamente necesario que sea un círculo perfecto—, es el lugar donde se realizan todos los ritos wiccanos y paganos. La importancia del círculo tiene una larga tradición en el esoterismo occidental, especialmente por las cualidades apotropaicas y protectoras que se le suponen a esta figura geométrica, en tanto delimita un “espacio cerrado” y protegido de influencias externas, en el que el mago es “invulnerable”. En la magia árabe medieval, por ejemplo, esta idea de figura geométrica protectora se encuentra en los talismanes en forma de anillos y pentáculos que se trazaban usando el valor numérico de las letras árabes (Vescovini, 2006, p. 746). En la alquimia, el círculo es, también, el símbolo de protección por excelencia, ya que representa el reino de lo espiritual en contraste con el cuadrado, que simboliza la tierra y el mundo de la ilusión. El círculo alquímico no sólo es una imagen del microcosmos, sino que representa la unidad perfecta, el quinto elemento, donde confluyen y aúnan todas las cualidades de los cuatro elementos —tierra, aire, agua, fuego—, produciéndose la transformación del cuadrado en círculo. Durante el Renacimiento, Cornelio Agrippa utilizaba círculos *protectores* en sus ceremonias mágicas<sup>205</sup>, que rodeaba con el símbolo del Tetragrámaton, siguiendo la creencia, muy extendida en los grimorios europeos medievales, de que los nombres, especialmente los divinos, poseían un gran poder de control. Pues bien, de acuerdo con Valiente (1978, pp. 66-68), el círculo wiccano-pagano

---

<sup>205</sup> El uso del círculo como elemento apotropaico en las ceremonias mágicas se “pierde en la noche de los tiempos”, encontrándose presente, también, en La Clave de Salomón y en la magia egipcia antigua.

continúa con el simbolismo alquímico, al tiempo que extiende la visión medieval del círculo *consagrado* que protege de fuerzas demoniacas, y lo convierte en el espacio *límite* en el que los wiccanos —así como paganos— pueden “lograr un fin específico”.

Dicho esto, es interesante reseñar el hecho que la naturaleza de este círculo evidencia la ambivalencia mencionada con anterioridad. En el aspecto más psicológico, es una figura arquetípica que simboliza la totalidad en su estado más puro —el conjunto del inconsciente colectivo, así como el *continente* de todas las potencialidades—; mientras que en su aspecto más metafísico, el círculo es un espacio sagrado que se construye —tras la invocación de los puntos cardinales por medio de sus correspondencias con los elementos aristotélicos de agua, fuego, aire y tierra—, entre los dos planos de la realidad: “el reino de los seres humanos y los reinos de los *poderosos*”. Es decir, paganos y wiccanos entienden este círculo como un espacio astral, un lugar limítrofe y paralelo —aunque diferenciado— al plano material, en el que los seres humanos pueden entrar en contacto con “fuerzas supraterráneas”. El trazado del círculo es, en sí mismo un ritual, que implica tanto gestos y acciones simbólicas, como fórmulas preceptivas. No obstante, a pesar de que la realización de dicho ritual es relativamente homogénea en las sendas neopaganas, así como en las tradiciones wiccanas<sup>206</sup>, el modo de hacer el trazado puede diferir, en lo que se refiere a la Wicca, no sólo de un *coven* a otro, sino de una tradición a otra: la Wicca Celtíbera levanta un doble círculo en sus rituales —uno externo y físico, creado por los miembros de la congregación que levantan una barrera humana, y otro interno, de naturaleza sagrada, que es trazado por el colegio sacerdotal a través de invocaciones y acciones simpatéticas—; la Wicca Alexandrina o la Wicca Celta, por ejemplo, “dibujan” un único círculo mediante el uso de

---

<sup>206</sup> Como explicaré más detalladamente en el siguiente capítulo, antes del trazado del círculo propiamente dicho, wiccanos y paganos llevan a cabo la purificación y la consagración del área en la que se va a dibujar el círculo, del altar, situado habitualmente en el medio del espacio sagrado, así como de todos los objetos e instrumentos que se encuentran sobre el altar, entre los que destacan las imágenes de las divinidades, el *Libro de Sombras* y los cálices. Las velas, el agua, la sal y el incienso suelen ser los elementos con los que se realiza dicha bendición.

instrumentos como el *athame* o la varita; algunos *covens* dan más importancia a los gestos simbólicos, mientras que otros delinean en el suelo un círculo material que ocultan una vez finalizada la ceremonia.

Por último, independientemente de la forma en que se haya trazado el círculo, el *comportamiento* del grupo y el *estado mental* de cada uno de los miembros durante los ritos, son siempre los mismos y tan importantes como el acto ritual en sí. Debido a la creencia, ya mencionada, de la confluencia existente entre la realidad *material, física y sensorial* y el plano *místico y etéreo*, paganos y wiccanos defienden que la realización de los ritos tiene que llevarse a cabo en un estado de conciencia *alterado*, en el que la mente consciente se desligue, no sólo de los factores externos físicos, sino también del control del pensamiento racional personal. En otras palabras, los ritos son afrontados por wiccanos y paganos como una suerte de ejercicio de meditación, durante el cual los miembros del grupo han de estar plenamente concentrados en la visualización y canalización de la “energía interna”. Los wiccanos denominan a esta situación de absoluta concentración, *estado meditativo*<sup>207</sup>, y lo entienden como el estado “ideal” con el que acceder al plano místico, sin dejar de ser conscientes de la realidad (V. Crowley, 1996b, 73-76). La puesta en escena — los trajes, la música, los aromas y el baile alrededor de altar, que es, como señala Valiente (1978, p. 76), una de las estrategias que más utilizan los wiccanos—, son indispensables para experimentar dicho estado místico, separado del mundo y las emociones diarias y ordinarias.

### 7.3.3. La magia en el movimiento *New Age*

Como se ha expuesto al inicio del capítulo, así como a lo largo de los capítulos anteriores, los sistemas mágicos wiccano-pagano y del movimiento *New Age* son bastante afines, pues comparten muchos de sus rasgos:

a) el componente místico de la magia, en tanto que paganos, wiccanos y practicantes *New Age* entienden la praxis de la misma como un *corpus* de técnicas rituales, de carácter espiritual, con las que desencadenar la

---

<sup>207</sup> Lo que los practicantes de Thelema y los magos del Caos denominan *gnosis*.



transformación personal y conseguir la iluminación espiritual. En otras palabras, la magia está conformada por un cuerpo de ejercicios basados en la imaginación humana, cuyo objetivo es la ampliación de la consciencia humana y la expansión del potencial humano que, en última instancia, llevan al practicante a la plena realización vital;

b) la cosmovisión metafísica y hermética, basada en la creencia de dos planos entrelazados que no sólo coexisten en el espacio: el “real”, en donde habitan los seres humanos”, y el “espiritual”, en el que se hayan las entidades y fuerzas naturales que *animan* el mundo, cuya relación, así como reflejo correlativo —*como es arriba, es abajo*—, es indispensable para que las correspondencias tengan lugar y, a través de éstas, la magia simpática *actúe*;

c) la creencia en la existencia de una energía cósmica, que lo impregna todo, incluido el ser humano, pudiendo éste canalizarla y manipularla, por medio de la voluntad según paganos y wiccanos, o el “poder del pensamiento” de acuerdo al movimiento *New Age*.

Dicho esto, la principal diferencia entre ambos sistemas es la manera en que los practicantes de *New Age* justifican la creencia en la magia. Esto es, aunque el concepto de magia no es central para el movimiento, y sus practicantes no entretajan sus rituales y actividades alrededor de la praxis mágica, ésta es importante para entender su cosmovisión e idiosincrasia. Como señala Magliocco (2015, pp. 637-651), el movimiento *New Age* se caracteriza por resistirse a “aceptar” su categorización como “practicante de magia”, prefiriendo, por el contrario, el empleo de un “lenguaje científico” con el que legitimar y “autentificar” sus prácticas y creencias, aunque siempre entendiendo la ciencia como *ontología*. Esto último es importante, pues conecta, no sólo con la visión holística que el *New Age* tiene del universo como un conjunto en cuyo centro se encuentra la espiritualidad, energía o fuerza natural, que vincula al hombre con el orden cósmico (Heelas, 1996, p. 35), sino también con la idea de la *participación*, definida por Greenwood y tratada en el capítulo anterior, que indudablemente subyace en la idiosincrasia *New Age*. En otras palabras, esta creencia en el universo como un todo orgánico e interrelacionado, en el que el

microcosmos es un “espejo” del macrocosmos y, por tanto, todo lo que sucede a nivel micro tiene un efecto inmediato en lo macro —todos los elementos físicos del cosmos: hombres, plantas, minerales, animales, están conectados, por lo que ninguna acción se produce en solitario, sino que tiene el poder de influenciar en todo lo demás—, se refleja en buena parte de las prácticas *New Age* basadas en la teoría del poder del pensamiento, así como en la idea de la *participación colectiva* para el mantenimiento de la cohesión universal.

En el nivel más fundamental, las prácticas curativas *New Age* son el mejor ejemplo de cómo los practicantes de este movimiento entienden tanto el funcionamiento de la supuesta interconectividad entre cuerpo, mente, espíritu y mundo, como la forma en la que dicha interconectividad *actúa* en favor de la curación del individuo a un doble nivel, el personal y el comunitario: “It is healing to be in touch with our spirit and the spiritual process in the world. It is healing to acknowledge, through our behaviour and values, our interdependence with people, the community, the environment and the world” (citado por Pike, 2004, p. 95). De nuevo, en esta última afirmación se percibe el principio hermético de las correspondencias, lo que, invariablemente, evoca a la cosmovisión micro/macro que vertebra todo el sistema mágico simpatético wiccano-pagano. Dentro del propio marco wiccano, concretamente las tradiciones de la Wicca Feminista y la Espiritualidad de la Diosa, también se encuentra esta necesidad de curación del individuo, con el fin de poder curar/transformar el mundo: “[...] to heal ourselves, to create sustainable culture, we must consider how to meet our needs: the needs of the individual body and of the larger earth-body that encompasses us all” (Starhawk, 1987, p. 200). Es más, la idea de “curación” está en la base del desarrollo de la Wicca Diánica, en donde, como señalé en el capítulo 5, toda su praxis ritual está centrada en la consecución del empoderamiento de la mujer como instrumento para “curarla” del sufrimiento generado durante todos los siglos de “dominio patriarcal”: “Now my body, in all its femaleness, [...], was sacred. The wild power of nature, the intense pleasure of sexual intimacy, took center stage as path to the sacred instead of being denied, denigrated, or seen as peripheral” (Starhawk, 1989, p. 14).

Finalmente, la creencia, mencionada al principio del epígrafe, de que el mundo está *animado* por una fuerza natural que se manifiesta a través de una serie de espíritus —divinidades, ángeles, *devas*, espíritus guía, etc.—, los cuales son percibidos, bien como emanaciones o aspectos *individualizados* de dicha fuerza, bien como arquetipos que simbolizan cualidades o elementos de la experiencia humana en el marco sociocultural, y cuya comunicación y relación sólo es viable a través del trance, la meditación o la “canalización”; no sólo es nexo de unión entre paganos, wiccanos y *New Age*, sino que vuelve a enlazar con la idea de la participación colectiva. El ejemplo más claro de estos espíritus lo ofrecen los *devas* de la comunidad<sup>208</sup> Findhorn, en Escocia, fundada hacia 1953 por el matrimonio Caddy y Dorothy Maclean. Dicha comunidad, una de las más conocidas y populares en Gran Bretaña, se caracteriza especialmente por una narrativa que prima lo espiritual sobre lo religioso, y que entiende la espiritualidad como un aspecto “expresivo” y “holístico” del comportamiento personal que fomenta la interacción estratégica por parte del practicante entre los reinos “naturales” y “sobrenaturales” (S. Sutcliffe, 2000, p. 19). Findhorn empezó siendo una granja horticultora a pesar de que, de acuerdo con Chryssides (1999, p. 320), ni los Caddy ni Maclean tenían nociones de jardinería. Según este autor (1999, pp. 320-321), al cabo de unos meses experimentado con los cultivos, Maclean tuvo una revelación durante una sesión de meditación, a través de la que uno de los espíritus del “reino” vegetal —conocido como *deva* en la comunidad Findhorn—, se ofreció a ayudar con el cultivo del jardín. A partir de ese momento, los *devas* se manifestaron a Eileen y Dorothy, con el fin de transmitirles los métodos propicios para la mejora de los cultivos. Como señala Chryssides (1999, p. 321), este principio de cooperación con la naturaleza está en la base de la filosofía de esta comunidad.

---

<sup>208</sup> La existencia de “comunidades” en un movimiento formado por una red de grupos que ni reconocen una autoridad central, ni comparten unas “enseñanzas” propiamente dichas, no está exenta de ciertas contradicciones. Por ejemplo, y tal como señala Arweck (2002, pp. 313-315), se puede observar, en algunas corrientes *New Age*, la existencia de una estructura jerárquica en forma piramidal, dirigida habitualmente por un líder masculino y “carismático”. Además, el establecimiento de comunidades, entendidas como una “familia”, es importante para generar un sentimiento de pertenencia a un grupo determinado.

Otro ejemplo de la creencia de los practicantes de *New Age* en la conexión y el entrelazado de los planos real y metafísico lo encarna la ciudad británica de Glastonbury, reconocida como “*the New Age centre for all Britain*” (York, 1996, p. 163), que es identificada por algunas corrientes wiccano-paganas y alternativas como la mítica *Avalon* del ciclo artúrico. Un lugar que conecta el plano físico con el “Otro mundo”, y cuya entrada sólo está permitida a los iniciados: “Long term residents say Glastonbury is a place of conflict, a place of the shadow and the higher self —a place of heaven or hell” (Mann, 2001, p. 18)<sup>209</sup>.

## **8. Análisis del ritual: transformación, empoderamiento y sentimiento de comunidad**

Como señala Salomonsen (2002, p. 157), el ritual tiene una “preeminencia hermenéutica” en la práctica de la Wicca, ya que es, a través del rito y de la praxis mágica que se encuentra imbuida en el mismo, que el wiccano “despliega el camino” para el conocimiento de los *misterios*. Esto es, en la Wicca, como se irá viendo a lo largo del capítulo, el ritual no sólo cumple una función de culto y veneración a las divinidades y a lo que éstas simbolizan, sino también una función social, en tanto busca el establecimiento de sentimientos de pertenencia a una comunidad, así como de cambio y transformación personal.

Por ende, a través de la descripción y la interpretación de algunos de los ritos más característicos de esta religión, pretendo dibujar el significado y la implicación de trasfondo que, para los propios wiccanos —de las distintas

---

<sup>209</sup> Esto conecta, sin duda alguna, con la importancia que los *axes mundi* o puertas al Otro mundo/ espacios liminares tienen en los ritos de iniciación. De hecho, la *tradición de Avalon* sitúa físicamente la puerta al “Otro mundo” en la torre Tor y, más concretamente, en el denominado *White Spring*, donde supuestamente se encuentra el famoso *caldero del renacer* de Cerridwen al que, según el ciclo artúrico, Morgana trasladó al moribundo rey Arturo. En la tradición mencionada, la experiencia de “sumergirse en el caldero” se entiende de dos maneras: a) una forma de curación gracias a las que el “yo” recupera sus aspectos más reprimidos y perdidos; y b) una experiencia mística en la que el individuo entra en una suerte de trance y penetra en el “Otro mundo” con el fin de conseguir el conocimiento y la transformación que, sólo la comunicación con los espíritus, puede otorgarle (Mann, 2001, p. 20). Esto último, sin duda alguna recuerda enormemente al simbolismo de renacimiento y transformación que no sólo se observa en las iniciaciones wiccanas, sino en el ritual de Samhain, en el que la imagen del caldero recoge, como se verá más adelante, las ideas de purificación, renovación y renacimiento.

tradiciones mencionadas con anterioridad—, tienen los mismos. Pero, para ello, es necesario presentar, en primer lugar, la lectura académica que de la naturaleza del ritual se ha llevado a cabo en contextos histórico-antropológicos, sobre todo, con el fin de establecer los parámetros sobre los que se sustentará el análisis posterior. Una vez hecho esto, se presentarán los diversos rituales sobre la base de los más representativos, a mi parecer, de la función social referida con anterioridad —a nivel comunitario, destaca el sabbat público de Samhain y, especialmente, el rito de Anmunobia de la tradición celtíbera; mientras que, a nivel de “metamorfosis” psico-espiritual del individuo, sobresale la triple iniciación de Gardner, propia de las tradiciones gardneriana y alexandrina, y que ejemplifica la teoría de los ritos de paso de Van Gennep—, los cuales cotejaré con los presentes en las tradiciones wiccanas tratadas. Asimismo, se tratará la estructura básica del ritual —preparación, rito de apertura, realización del objetivo ritual, rito de conclusión—, en tanto ésta no sólo muestra la conexión innegable que la praxis ritual wiccana tiene con la tradición esotérica occidental —algo de lo que son conscientes y que, hasta cierto punto, “enarbolan” muchos autores wiccanos de renombre como, por ejemplo, el matrimonio Farrar, Vivianne Crowley o Doreen Valiente—, sino que también está conformada por un elemento, la invocación de las divinidades, que, como se verá más adelante, conforma uno de los rasgos más llamativos y definitorios de la religión Wicca.

### 8.1. Las teorías académicas del ritual

Aunque el ritual se ha convertido en una de las cuestiones con mayor arraigo en el marco académico, distinguiéndose, además, por una cierta interdisciplinariedad, no existe, con todo, consenso alguno entre los estudiosos acerca de cómo se puede definir la naturaleza misma del rito. No obstante, el sociólogo francés Émile Durkheim, de quien he hablado en el capítulo 7, ha sido una de las figuras más influyentes en la teorización académica del ritual. De hecho, desde la publicación, en 1915, de su obra *The Elementary Forms of Religious Life*, la hipótesis que los investigadores más han manejado sobre este

tema es la que defiende la función social del ritual. Es decir, éste constituye identidades individuales al integrar a las personas en grupos, lo que les otorga de un claro poder. En otras palabras, el rito consolida a los grupos humanos mediante el ejercicio, el mantenimiento o la constitución del poder —social, político y económico “enmascarado o simbolizado por el poder divino” (Grimes, 2013, p. 302)—. De hecho, la actual ortodoxia teórica mantiene que la “única” función del ritual no sólo es el ejercicio efectivo del poder, entendiendo este último como contraste con la “acción” y en servicio de un interés concreto:

[...] rituals as arenas for the enactment and renegotiation of power relations. This is not to say that rituals are always designed to accomplish a stabilization or subversion of existing hierarchies [...] In spite of and aside from the many meanings given to rituals, they are also always embedded in ongoing power negotiations [...] rituals are never fully disconnected from other social processes [...] First, authority within the ritual is established with reference to other social contexts and has an effect on them. Second, occurrences and transformations effected by rituals are relevant for the rearrangement of relations. Third, the meaning given to rituals or sequences within ritual are part of a cultural repertoire in which connections between the various domains of life are established and negotiated (Rao, 2006, pp. 158-159).

Volviendo a Durkheim, fue este autor quien planteó, en primer término, dicha relación entre ritual y orden social, pues convirtió la veneración colectiva de lo sagrado en el eje vertebrador de su teoría de la solidaridad social: la adoración repetitiva del objeto sagrado crea relaciones sociales estables. Esto es, de acuerdo con Durkheim (1995), los ritos en contexto de culto son la fuente de lo que denomina “conciencia colectiva”, ya que proporcionan un marco para el desarrollo de una serie de procesos emocionales —exaltación, transcendencia grupal, etc.—, que, en última instancia, generan un poderoso mecanismo de símbolos de pertenencia que no sólo refuerzan la coherencia del grupo, sino que producen la ya mencionada solidaridad social. Las teorías de Durkheim sobre el ritual tienen un innegable componente funcionalista, en tanto describen los ritos como:

- a) un conjunto de “modos de acción” que están conectados a las

creencias, las denominadas “modos de pensamiento”, que son las responsables de expresar el objeto propio del ritual —siendo, por ende, el punto de referencia constante en la ejecución del mismo<sup>210</sup> (Durkheim, 1995, pp. 34-37)—;

b) una forma de normativizar e institucionalizar rápidamente las innovaciones socio-culturales, al tiempo que satisfacen la necesidad, como he comentado con anterioridad, del creyente de afirmar y fortalecer, de manera regular y constante en el tiempo, los vínculos que lo unen con su comunidad, siendo los rituales de veneración a los “antepasados heroicos”, por ejemplo, una buena muestra de esto último: “The hero is the symbol of a given society, the society’s progenitor in many cases and a sort of ideal summing up in one mythic individual of the chief characteristics of the various empirical members of the group” (Mauss, Hubert, & Hertz, 2009, p. 5).

El pensamiento de Durkheim ha sido continuado por los neo-durkheimianos, quienes sostienen que la praxis ritual permite, no sólo el desarrollo del marco comunitario y de la identidad colectiva en su forma más elemental, sino la vinculación del presente con el pasado en unos ritos que Giesen (2006, p. 338) denomina “iteraciones de eventos”, pues hace referencia a las *performances* rituales entendidas como la repetición de una serie de eventos que han tenido lugar en un pasado, siendo dicha referencia al evento pasado en el contexto de una actuación estandarizada lo que constituye el núcleo del proceso ritual. La idea del marco comunitario es ampliada por Mauss, Hubert, & Hertz (2009), quienes defienden que el culto ayuda a la construcción de dicho marco mediante la constitución de límites morales, la exclusión de los extraños y lo que represente la otredad, y la definición de una “ciudadanía sagrada” a través del establecimiento de las distinciones sociales, lo que suele ser un punto de conflicto que quienes integran la comunidad deben enfrentar y superar. Siguiendo esta línea de pensamiento, Randall Collins (2004) habla del ritual como un ámbito de interacción social que funciona como “transformador de

---

<sup>210</sup> En otras palabras, Durkheim sitúa las creencias en una posición de primacía con respecto al rito, cuya función principal es la de ser soporte, así como fuente de legitimación y refuerzo, de las primeras.

emociones”. Es decir, de acuerdo con este autor (2004, p. xii), las emociones que surgen en contexto ritual se transmiten en forma de energía emocional, la cual provee una sensación “palpable” de pertenencia al grupo. Esto es, cuando participan en el ritual, los creyentes generan un sentimiento de solidaridad y se imaginan como partes de un marco común, al establecerse y reforzarse tanto los símbolos colectivos, como las representaciones morales del grupo, las cuales han de ser defendidas y reforzadas.

Dicho esto, han ido surgiendo, en las últimas décadas, toda una serie de nuevas corrientes académicas que contrarrestan el enfoque funcional del ritual elaborado hasta el momento, y que muestran un mayor interés por el análisis de la relación entre la “eficacia” del ritual y las formas y características básicas de la acción ritual —esto es, las secuencias, los componentes perceptivos, los movimientos, el lenguaje utilizado en el proceso ritual, etc.—. Estas corrientes diseñan analíticamente el ritual como un “lugar de contingencia”. En otras palabras, el ritual, especialmente desde la óptica de sus aspectos más prácticos, se considera, casi exclusivamente, como acción (Cossu, 2010, p. 35). Pues bien, entre las diversas teorías que se incluyen dentro de dichas corrientes destacan, por ejemplo, el planteamiento “performativo” de Tambiah, de quien hablé en el capítulo 7 —“Magical acts, usually compounded of verbal utterance and object manipulation, constitute "performative" acts by which a property is imperatively transferred to a recipient object or person on an analogical basis. Magical acts are ritual acts, and ritual acts are [...] performative acts” (1985, p. 60)—, según el cual los ritos son una suerte de sistema de comunicación simbólica construido por un conjunto de secuencias, palabras y actos sistematizados, cuyo contenido, plenamente ordenado, se caracteriza, entre otras cosas, por su convencionalidad, rigidez y repetición, o la defensa de Staal de la “carencia de sentido” del ritual:

The meaninglessness of ritual explains the variety of meanings attached to it [...] rituals resemble other things, including features of myth and social structure. However, though a ritual activity may resemble a meaningful non-ritual activity, this does not imply that it must itself be meaningful (1975, p. 12).



[...] the hypothesis that ritual has no meaning, goal or aim [...] Ritual is pure activity, without meaning or goal [...] To say that ritual is for its own sake is to say that it is meaningless, without function, aim or goal, or also that it constitutes its own aim or goal. It does not follow that it has no value: but whatever value it has is intrinsic value. Ritual exhibits its character of pure activity most readily when it is contrasted with the applied activities of our ordinary, everyday life. In ritual activity, the rules count, but not the result (1975, pp. 8-9).

Otro buen ejemplo de las corrientes referidas lo constituye la crítica de Bell a la reintroducción metódica de los elementos conceptuales de la religión en el estudio teórico del ritual:

Theoretical descriptions of ritual generally regard it as action and thus automatically distinguish it from the conceptual aspects of religion, such as beliefs, symbols, and myths [...] beliefs, creeds, symbols, and myths emerge as forms of mental content or conceptual blueprints: they direct, inspire, or promote activity, but they themselves are not activities (2009, p. 19).

Bell ha sido una de las mayores críticas de la teoría del ritual de Durkheim y sus herederos, precisamente por la defensa de éste, comentada con anterioridad, de la preeminencia de la doctrina en relación con el ritual, cuyo objetivo es “dramatizar o promulgar las entidades conceptuales para reafirmarlas o revivirlas” (Bell, 2009a, p. 38). En este sentido, y en clara oposición al argumento esgrimido, varios autores, entre los que se encuentran Grimes y Rappaport, por ejemplo, defienden la importancia del rito en el contexto de lo religioso por derecho propio. Mientras que el primero sugiere que el rito es un medio más de conocimiento y expresión: “[...] rituals can generate meaning, the sort that seems to require a big *M*, as in 'the Meaning of life' [...] Rituals make meaning by performatively activating sets of symbols, thereby embedding values in webs of significance” (2013, p. 319); el segundo habla del ritual como el único modo de expresar ciertas cosas:

[...] certain meanings and effects are intrinsic to the ritual form, which is further to suggest that ritual is without equivalents or even alternatives [...] that which can be expressed only in ritual is not trivial. It is [...] crucial, and because of it I take ritual to be **the**

basic social act [...] social contract, morality, the concept of the sacred, the notion of the divine, and even a paradigm of creation are intrinsic to ritual's structure (1979, p. 174).

Dicho esto, son, precisamente, sobre los postulados teóricos de Grimes y Bell, los cuales se pueden entrelazar, que apoyaré el análisis del simbolismo y el significado de los principales rituales que los wiccanos llevan a cabo. Grimes define el rito como una acto que debe ser concebido en términos de estructura —relacionada con la narrativa religiosa y el mito, así como con el “guion de cualidades” que construye la actividad ritual: el simbolismo, la pauta, la repetición, la formalización, lo místico, etc.— y estrategia —entendida ésta como un “mecanismo psicológico”, cuya función es la de proveer un “entorno seguro, ordenado y puro” en el que desarrollar el rito—, correspondiendo la estructura del desempeño ritual a la *calidad* de un acto concreto, la cual, a su vez, articula la forma distintiva en la que se ha de realizar cualquier acción. Esto es, de acuerdo con Grimes, el hecho de que cualquier acto pueda llegar a ser ritualizado es importante ya que, no sólo “impide pensar en las diversas actividades en términos de ritual”, sino que “permite especificar en qué aspectos y en qué medida un acto puede ritualizarse. En otras palabras, el rito no es una 'cosa' o un 'qué', es un 'cómo', una cualidad, y, por ende, presenta diversos 'grados'. Es, por esto, que, aunque cualquier acción puede ser ritualizada, no toda acción es un ritual” (1990, p. 13). Por su parte, Bell lleva más allá esta argumentación de Grimes cuando establece una diferencia clara entre *ritual* y *ritualización*. Mientras que relega la primera a una categoría abstracta del análisis académico, centrada en la descripción de un conjunto de prácticas indígenas concretas (2009a, p. xv), pone el énfasis en la segunda como “una forma culturalmente estratégica de actuación en todo lo tradicionalmente relacionado con el ritual: la creencia, la ideología, la legitimación y el poder” (2009a, p. 8):

[...] ritualization involves the very drawing [...] of a privileged distinction between ways of acting, specifically between those acts being performed and those being contrasted, mimed, or implicated somehow. That is, intrinsic to ritualization are strategies for differentiating itself [...] from other ways of acting within any particular culture (2009a, p. 90).

Por último, me parece interesante apuntar la lectura que de las teorías de Grimes y Bell lleva a cabo Salomonsen, quien lleva la misma al terreno de su propia interpretación de los ritos wiccanos (2002), siendo, precisamente por esta razón, que introduciré aquella en mi análisis particular de éstos que presentaré más adelante en este capítulo.

Salomonsen aúna los conceptos de *ritual* y *ritualización* de Bell con los de rito como un *qué* y rito como un *cómo*, respectivamente. En lo que concierne al primer conjunto, esta autora define el rito mágico-religioso como “la expresión simbólica y la manifestación *contextualizada* de una cosmovisión concreta” (2002, p. 162). Es decir, el rito es el único medio de conocimiento a través del cual, no sólo se pueden expresar ideas, realidades y elementos que no pueden expresarse de otro modo —por ejemplo, en el marco de la Wicca, su innegable herencia esotérica—, sino también crear nuevas formas de “entender y estar en el mundo” (2002, p. 165). Asimismo, Salomonsen subraya el carácter *indexical* del ritual, en tanto que origina un marco “realista” para los procesos simbólicos de significación. Esto es, en contexto ritual se establece una relación entre lo que *representa* —palabras, símbolos, gestos, imágenes, etc.—, lo que se *interpreta* -el significado que se otorga a lo que representa-, y el *objeto* —lo que las palabras, los símbolos, los gestos y las imágenes se refieren en esencia—. En la Wicca, esta relación se puede observar en el simbolismo del espacio sagrado que representan los instrumentos rituales —*athame*, cáliz, varita, caldero, pentagrama—, o en el vínculo existente entre las cuatro direcciones cardinales y los cuatro elementos naturales, por ejemplo (2002, pp. 162-163). Todos estos símbolos se manipulan en la narrativa ritual con el fin de recrear la experiencia de la unión entre lo macro y lo micro, lo de arriba y lo de abajo, lo humano y lo no humano que es la esencia, en definitiva, de la cosmovisión tratada en el capítulo 7.

En cuanto al segundo conjunto, desde mi punto de vista el más significativo, Salomonsen describe la ritualización como una *práctica social* que, en cierta forma, constituye una manera de control social, pues ayuda no sólo a construir y a designar las distintas relaciones de poder —algo que queda muy

claro en los ritos iniciáticos por ejemplo—, sino también a confirmar y a transformar tanto la cosmovisión que conforma la narrativa ritual, como la posición social de los participantes del rito, llevándose a cabo, en este sentido, toda una serie de estrategias de ritualización como la *performance* verbal o gesticulada, la repetición, la utilización de patrones o el lenguaje simbólico. No obstante, según Bell y la propia Salomonsen, la característica más importante de la ritualización es la focalización de dichas estrategias en el cuerpo. Es decir, la *ritualización del cuerpo* a través de la interacción del cuerpo social dentro de un entorno espacial y temporal simbólico constituido (Bell, 2009a, p. 93) —en el caso de los ritos wiccanos este entorno es el círculo sagrado— y de la manipulación intencional de las emociones y la *indexicalidad* de los símbolos, que lleva aparejada, en última instancia, un *cambio en el ser* de los participantes —los ritos de paso son una buena muestra de esto— (2002, pp. 163-165).

## 8.2. Conceptualización de la magia en el marco del ritual wiccano: el *poder ritual*

Como señalan Gordon y Marco-Simón (2010, p. 5), una de las distinciones heurísticas básicas que se deben realizar en el campo del estudio de la magia es entre la mencionada práctica mágica, la cual es, en un principio, algo contextual, local y orientado a objetivos concretos, y el discurso cultural sobre la magia, que no sólo está conformado por numerosas tradiciones, sino que suele variar y evolucionar con el tiempo. Con todo, si bien la distinción es necesaria, en tanto en todo estudio académico que se precie sobre este tema se debe entender el valor del uso de los relatos *emic* de la magia, las evidencias históricas de su práctica o los documentos antropológicos, no como retratos fidedignos de la cuestión, sino como representaciones fuertemente mediadas cuya validez para la investigación radica en lo que exponen sobre la naturaleza del discurso mágico y las funciones que la magia cumple a nivel socio-cultural, es obvio que existe una relación directa y simbiótica entre el acto práctico y la narrativa social, pues los aspectos de esta última sin duda alguna proporcionan un esquema de funcionamiento, pistas, sugerencias y conceptos a quienes

llevan a cabo la magia, mientras que la práctica de la misma provee el contexto en el que poner en acción todo aquello que la narrativa proporciona.

En lo que a mí me concierne, y para evitar definiciones demasiado abstractas y esenciales, trato el concepto de magia en contexto ritual como una categoría discursiva que depende absolutamente del perceptor, observando la magia como un elemento de conocimiento socialmente construido, cuyo contenido y formulaciones varían en función de su contexto y circunstancias socio-espirituales. En el caso concreto que aquí ocupa, la praxis mágica que se despliega durante los rituales wiccanos, entiendo la misma más como *poder ritual*, una denominación habitual en este campo de estudio y que también utilizan, por ejemplo, Marvin W. Meyer y Paul A. Mirecki en su *Ancient Magic and Ritual Power* (Brill, 1995).

Durante los ritos wiccanos —ya sea el rito base, como los iniciáticos o las celebraciones de la *Rueda de la Vida*, a los que me referiré en sucesivos epígrafes—, el poder ritual se presenta como un elemento completamente dependiente tanto de la psique individual, como del propio rito, de acuerdo a lo que ya expliqué en el capítulo 7, en tanto que éste se convierte en el escenario para la puesta en práctica de toda una serie de técnicas de corte psicológico —meditación, visualización, danza, canto, mantras, etc.—, con los que canalizar un estado alterado de conciencia que permite al individuo crear un marco espacio-temporal sagrado y liminal idóneo para alcanzar el conocimiento —la *gnosis* de wiccanos y ocultistas, cuya obtención es, como señala Magliocco (2015, p. 635), *un proceso acorde a la voluntad, y no el premio otorgado por una divinidad, o el resultado de la oración o la súplica*<sup>211</sup>—, que le permita, en última instancia, la realización de un objetivo concreto y la consecución de unos resultados activos y tangibles. Dicho objetivo es lo que representa el poder ritual en sí mismo, pudiendo ser, por tanto, de muchas clases: apotropaico, curativo, adivinatorio o, y esto es lo más interesante en el panorama ritual wiccano, transformativo. No hay que olvidar que, dentro del contexto de la Wicca y, en este caso también, de las sendas neopaganas e, incluso, del *New Age*, la

conceptualización de la magia implica, en mayor medida, el logro de la transformación *última* del individuo: el crecimiento y la evolución personal mediante el desarrollo de todo el potencial de la conciencia humana.

Por tanto, mi concepción de la magia en el ritual wiccano viene marcada por una lectura de naturaleza mística específica de la misma. El complejo entramado ritual wiccano, que se inicia con las iniciaciones y se perpetúa, desarrolla y profundiza con las celebraciones estacionales de la *Rueda de la Vida*, es percibido, en esencia, como un viaje espiritual, en el que el crecimiento personal se visualiza como un proceso vitalicio, experiencial y holístico. Por ende, el poder ritual de dicho entramado, su propósito, en definitiva, es catalizar ese crecimiento, así como hallar y convertirse en el puro y auténtico “Yo”.

### 8.3. La estructura básica del ritual

La intención en este epígrafe es tratar la configuración y contenidos presentes en el ritual *base* wiccano, atendiendo no sólo a las ideas que se expresan a través del rito *per se*, sino también a la información que trasciende de las estrategias de ritualización del mismo, incluyendo aquellos aspectos de la herencia esotérica, expuesta en el primer bloque de este trabajo, que se evidencian en la cosmovisión de la Wicca reflejada a lo largo de dicho ritual.

Con el fin de poder desarrollar este epígrafe en cuestión, he extraído la información pertinente tanto de un conjunto de fuentes primarias, compuestas por los libros y escritos de los principales representantes de las distintas tradiciones wiccanas establecidas a lo largo del trabajo —esto es, la Gardneriana, la Alexandrina, la Feminista y la Celtíbera—, algunos de los cuales ya han sido traídos a colación en el presente capítulo —Gerald Gardner, Doreen Valiente, Janet y Stewart Farrar, Starhawk, Vivianne Crowley y Margot Adler (ver fig. 40)—; como de las observaciones de campo que he llevado a cabo de los rituales públicos de la Wicca Celtíbera.

Dicho esto, el ritual genérico wiccano, común, por ende, a todas las

---

<sup>211</sup> Esto es importante en tanto muestra el cambio frente a la gnosis tradicional de la Antigüedad.

tradiciones wiccanas, está compuesto por las siguientes etapas<sup>212</sup>:

- Preparación para el ritual y la praxis mágica.
- El ritual de apertura:
  - Delimitación y creación del *espacio sagrado*:
    - Trazado del círculo.
    - Invocación de los elementos y direcciones cardinales.
- La realización del objetivo del ritual:
  - Invocación de lo divino.
  - Praxis mágica.
  - Consagración de los “pasteles y el ale” y convite.
- El ritual de conclusión:
  - Agradecimiento y despido tanto de las divinidades, como de los elementos supra naturales.
  - Levantamiento del *espacio sagrado*.

#### 8.3.1. Preparación para el ritual y la praxis mágica

Como ya indiqué en el capítulo 7, la preparación que lleva a cabo el *coven* del ritual<sup>213</sup> es tan importante como el ritual mismo. Una preparación que se divide en dos etapas principalmente, siendo la primera una exposición de la intención y el objetivo del rito que se va a realizar —veneración, curación, obtención de conocimientos, cambios o reparaciones, etc.—, en la que no sólo se especifica el “trabajo” mágico que se desarrollará durante el mismo, sino que también se explican los pasos en los que dicho rito se va a desplegar. Este

---

<sup>212</sup> Las etapas del ritual wiccano recuerdan, invariablemente, a los ritos de magia ceremonial de Agrippa —si bien es cierto que esta estructura está presente, también, en los rituales de grupos ocultistas más cercanos en tiempo a la Wicca como la *Golden Dawn*—, los cuales se dividían en: 1) purificación del espacio; 2) la construcción del espacio ritual; 3) el trazado del círculo; 4) inscripción de los símbolos; 5) recitado de los himnos y los versos; 6) sacrificio apropiado al demonio; 7) consagración de los objetos; y 8) las órdenes (Lehrich, 2003, p. 202).

<sup>213</sup> En los rituales de magia ceremonial de Agrippa, por ejemplo, la preparación previa de los mismos es igual de importante que en los ritos wiccanos. La preparación de los primeros se divide en los siguientes pasos: 1) la elección del tipo apropiado de demonio; 2) la selección del tiempo apropiado para llevar a cabo el rito -por ejemplo, para invocar un demonio solar, el tiempo perfecto para dicha invocación es durante el ascenso del sol; 3) la derivación del nombre; 4) la derivación del signo; 5) la purificación de la propia persona del mago, la cual también se lleva a cabo entre los wiccanos (Lehrich, 2003, pp. 201–202).

también es un momento de intercambio *intelectual* y conversación entre los miembros del *coven* en el que se efectúan sugerencias, se hacen preguntas y se resuelven dudas.

La segunda etapa que tiene lugar durante la preparación es la *purificación* de los diversos miembros del *coven* que van a participar en el ritual, y que tiene como principal objetivo la preparación de la persona —mental, emocional y corporalmente—, para el uso eficiente de la magia y el “aumento del poder” personal. En otras palabras, lejos del concepto de *purificación* entendido como “purga de los pecados” con el fin de poder participar en el ritual que se encuentra en las religiones del Libro, por ejemplo, los wiccanos entienden el mismo más como una cuestión de concentración mental y supuestos energéticos. Una conceptualización que tiene una base tanto psicológica, como esotérica. Es decir, los wiccanos defienden que sólo se puede generar el estado alterado de conciencia necesario para poder llevar a cabo la correcta canalización mágica —es necesario recordar, aquí, que los wiccanos y paganos entienden por magia la manifestación *tangible* de la energía corporal con el objeto de producir cambios a nivel físico y psicológico—, a través de la “eliminación” de los bloqueos energéticos que producen las ansiedades y estreses diarios, así como los sentimientos de incertidumbre, inhibición, duda o de crítica que el individuo puede tener en un marco social. Esto es, conseguir separar la consciencia diaria del ejercicio mental que supone dicha canalización. Esta visión y defensa de la existencia de bloqueos energéticos recuerda, sin duda alguna, a la idea de la psicología humanista y, más concretamente, de la terapia post-psicoanalista de la Gestalt, influenciada notablemente por el pensamiento de Wilhelm Reich —ambos tratados en los capítulos 3 y 4—, de acuerdo con la que hay una relación psicosomática entre el cuerpo y la mente que lleva a que todas las preocupaciones y frustraciones diarias provoquen una obstrucción del movimiento físico del propio cuerpo.

La manera en que los wiccanos llevan a cabo esta *purificación* es a través de una serie de técnicas —muy extendidas a lo largo del esoterismo occidental y vastamente influenciadas por las tradiciones y filosofías orientales—, centradas



en la concentración, la visualización y la meditación, que buscan fomentar la autodisciplina del individuo mediante el desarrollo de prácticas relacionadas con, por ejemplo, el *control mental*, basado en líneas generales en la focalización de la consciencia y de la atención; el dominio de las emociones o la introspección. Es más, entre estas técnicas, las relativas a la meditación y la concentración son las que corresponden al primero de los ocho “camino” establecidos por Gardner para la consecución del aumento de poder personal. Un conjunto de “camino” que basó en los escritos de Aleister Crowley, entre otras fuentes ocultistas<sup>214</sup>, así como en su propia exposición al misticismo oriental, la cual tuvo lugar durante su estancia en el Este trabajando como funcionario británico. De acuerdo con Gardner (1953b, 1957), esta primera senda corresponde a este periodo de preparación en el que el brujo/a se hace una idea del propósito del ritual y elimina las distracciones, enfocando toda su atención en la tarea en cuestión por medio de ejercicios de meditación oriental que no sólo incorporan control de la respiración (*pranayama*), postura estable y equilibrada (*asana*), gestos con los dedos y las manos (*mudra*) y cantos (*mantra*), sino que ayudan a *abrir los chakras* por los que corre la energía corporal que se manipula durante el rito (V. Crowley, 1996, pp. 48-54).

Dicho esto, uno de los ejercicios de meditación y refuerzo de la concentración más utilizados durante la fase de preparación es el siguiente: se enciende una vela y se coloca en una mesa enfrente del brujo/a. Éste/a ha de mirar la zona azul de la mecha durante unos minutos. Transcurrido un rato, el brujo/a tiene que cerrar los ojos y “buscar la llama”, manteniendo esa imagen en la mente el mayor tiempo posible hasta que la “conciencia comience a

---

<sup>214</sup> Como ya se ha comentado a lo largo del trabajo, Gardner escribió buena parte de los rituales en un manuscrito no publicado denominado *Ye Bok de ye Art Magical*, así como publicó algunos de los mismos, supuestamente tomados del Libro de Sombras que heredó del *coven* de New Forest en el que presuntamente fue iniciado, en su novela *High Magic's Aid* (1949). Con todo y, de nuevo, como se ha ido exponiendo, hay evidencias de que Gardner construyó su pensamiento en base a una gran variedad de fuentes como, por ejemplo, Murray, el grimorio medieval de *La Gran Llave de Salomón*, James G. Frazer, Robert Graves, el *Aradia* de Leland, Aleister Crowley, los rosacruces, la masonería y, por supuesto, la *Hermetic Order of the Golden Dawn*. Todo un material que Gardner reunió entre 1947 y 1950 aproximadamente.

interponerse” (Conway, 2002, pp. 29-30).

### 8.3.2. El ritual de apertura: el “dibujo” del círculo

Este rito consiste principalmente en la delimitación y preparación del espacio sagrado en el que va a tener lugar la *performance* ritual y que simboliza la separación espacio-temporal con respecto a lo “profano” en el que se halla el *coven* durante dicha *performance*. Otras maneras de llamar a este rito y que, en cierta forma, resumen bastante bien el objetivo del mismo, son, por ejemplo, “erigir el templo” o el “trazado del círculo” (ver fig. 41). Como ya comenté en el capítulo anterior, este evento se divide en dos fases:

a) el proceso de delimitación de un lugar de poder a través de la focalización de un punto central imaginado en la forma de un círculo, lo cual puede tener lugar en el exterior o en el interior, en un bosque o en un emplazamiento urbano —los wiccanos celtíberos, por ejemplo, ponen especial atención en la elección del espacio y el lugar donde realizar sus ritos y donde “establecer una comunicación con lo divino”, atendiendo a, no sólo el objetivo del ritual y las “necesidades del mismo en su aspecto más funcional (acceso, disposición, orientación, maniobrabilidad, aforo)”, sino también a “las particularidades propias de la Divinidad (atribuciones, símbolos, etc.)” (González, 2016a)—;

b) la invocación de los elementos y las cuatro direcciones cardinales<sup>215</sup>.

Existen numerosos métodos para dibujar el círculo, llevar a cabo las invocaciones u observar los rituales —lo que, en última instancia, hace de la Wicca una religión ya no sólo ecléctica, sino también flexible y adaptable a gustos, necesidades personales y socioculturales—, pese a lo cual se da una cierta homogeneidad al menos en el seguimiento de los pasos del ritual de apertura.

---

<sup>215</sup> La invocación del círculo con los puntos cardinales recuerda a los rituales del *Golden Dawn*, concretamente *Lesser Banishing Ritual of the Pentagram*, al que me referiré en sucesivas ocasiones de aquí en adelante, que crea un círculo con invocación expresa a los cuatro puntos cardinales – elementos. Estos rituales salen de la orden y se extienden a prácticas mágicas diversas, siendo una de las opciones de *banishment ritual* incluidas en la magia del caos y la magia de Thelema.

El primero de estos pasos es el acondicionamiento del espacio físico. Para ello los wiccanos suelen utilizar un bol de agua salada o una escoba, decorada de manera asidua con cintas verdes y rojas, tanto para limpiar el espacio de trabajo, como, y más importante, para diluir de manera simbólica todas las distracciones de los miembros del *coven*: “As the circle is swept, we put aside all thoughts of the outside world; all the frustrations and worries of everyday life and, most importantly, any negative thoughts and emotions that have no place in the circle” (Crowley, 1996, p. 55). El encargado de hacer esta tarea es, habitualmente, el Sumo Sacerdote o la Suma Sacerdotisa, quien la lleva a cabo formulando una invocación introductoria que enfoca la atención en el propósito del ritual, variando la misma en función del *coven* y de si el rito se realiza durante los esbats o los sabbats:

Let us be at one to worship the power. The power which moves the universe. For behold the Lords of Light have set their stars upon the heavens. The Earth spins and the Moon holds her course. Let us walk proudly and hold our heads high. For the sky is our Father and the Earth our Mother. And we are the children of the Gods (Crowley, 1989, p. 94).

Una vez purificado y consagrado el espacio con el agua y la sal, se lleva a cabo la purificación de los miembros del *coven*, con un incienso especial que ha sido preparado por el propio *coven*<sup>216</sup>:

Have a bowl of water, and some salt [...] Place Athame on the bowl of water. Say, "I exorcise thee, O creature of Water, that thou cast out from Thee all the impurities and uncleannesses of the Spirits of the World of Phantasm in the name of Aradia and Cernunnos. But ever mind that Water purifies the body, but the scourge purifies the soul" [...] Then place Athame on the salt. Say, "Blessings be upon this creature of Salt. Let all malignity and hindrance be cast forth hencefrom, and let all good enter herein. Wherefore I bless thee that thou mayest aid me, in the name of Aradia and Cernunnos" (Farrar & Farrar, 1981, p. 37;

---

<sup>216</sup> Como buena parte de los elementos que conforman el entramado ritual wiccano, los ingredientes para la purificación: el agua, la sal y el incienso, están simbólicamente polarizados. Esto es, mientras el agua y la tierra son elementos tradicionalmente considerados por los wiccanos, el aire y el fuego son percibidos como masculinos. En tanto el incienso simboliza fuego y aire, esto es, es un componente masculino, la consagración con el mismo la efectúa el Sumo Sacerdote, quien la inicia desde el norte.

(Gardner, 1961)).

Esta oración es propia de las tradiciones gardneriana y alexandrina, pero puede variar en función del *coven* —con la utilización de distintos nombres de divinidades o el tratamiento de las mismas en genérico, por ejemplo: “Let the Sacred Salt drive out any impurities in this Water that together they may be used in the service of these deities; throughout these Rites and at any time and in any way I may use them” (Buckland, 1997, p. 44)—, o de la tradición wiccana. En el caso de la Brujería Feminista, por nombrar un caso, se centran en el valor terapéutico y curativo de este proceso de purificación, más que en la consagración del espacio sagrado: “Salt and water, inner and outer, soul and body, be cleansed! Cast out all that is harmful! Take in all that is good and healing! By the powers of life, death, and rebirth, so mote it be!” (Starhawk, 1989, p. 85). De acuerdo con los Farrar (1981, p. 37), esta oración de consagración se basa en una interpretación libre que Gardner llevó a cabo de la traducción y edición que, de los ritos de *La Clave de Salomón*, realizó MacGregor Mathers a través de manuscritos del *British Museum* y que publicó bajo el título *The Key of Solomon the King (Clavicula Salomonis)* (George Redway, 1888).

Siguiendo con el ritual de apertura, es importante señalar el cuidado que los wiccanos ponen, antes de la realización del siguiente paso: la delimitación del área de “trabajo” propiamente dicha, en la organización del altar (ver fig. 42), el cual se localiza en el centro del círculo, simbolizando el quinto elemento: el éter, y mirando al norte. Sobre el mismo se disponen los distintos materiales que se van a emplear durante el rito: el pentáculo, símbolo del espíritu, situado en el centro del altar; las velas que representan tanto los elementos, como las direcciones cardinales, colocadas en sus respectivas posiciones —los colores de las mismas pueden variar dependiendo de las correspondencias que siga cada *coven* y tradición wiccanos, aunque lo más frecuentes son: amarillo para el este, rojo para el sur, azul para el oeste, verde para el norte—; un par de velas de altar, ubicadas a cada lado del mismo; un cáliz; una varita; un látigo de cordones de seda —esto en las tradiciones gardneriana y alexandrina, en las que la

flagelación ritual, ligera y constante, se ve como uno de los “ocho caminos” para el aumento del “poder”, o energía corporal (Gardner, 1953b, 1957)—; dos boles, uno con agua y otro con sal; cuerdas; un cuchillo de empuñadura blanca; un athame; un quemador de incienso; una campana; un plato con dulces y una espada. Todos estos materiales, al igual que el espacio sagrado y los miembros del *coven*, han de pasar por un proceso de purificación y consagración:

God and Goddess; Lord and Lady; Father and Mother of All Life. Here do I present my personal Tool for your approval. From the materials of nature has it been fashioned; wrought into the form you now see. I would that it henceforth may serve me as a tool and weapon, in thy service (Buckland, 1997, p. 56).

De nuevo, y según el matrimonio Farrar (1981, p. 37), la redacción para la consagración de los instrumentos mágicos que se encuentra en el *Book of Shadows* de Gardner, tan similar a la terminología y narrativa de Mathers, es prueba de los préstamos que añadió el propio Gardner al material tradicional que supuestamente heredó del *coven* de New Forest en el que fue iniciado.

Pues bien, en lo que respecta al trazado del círculo *per se*, sus límites son “dibujados” ritualmente con un athame (ver fig. 43), una espada —ambos instrumentos simbolizan el elemento fuego—, o una varita, siguiendo siempre la dirección de las agujas del reloj. El dibujo en sí mismo es un ejercicio de visualización en el que el sacerdote o sacerdotisa que lo elabora imagina una suerte de “barrera protectora” que “corta” el espacio mundano. Es decir, como ya se explicó en el capítulo anterior, el círculo ritual es, para wiccanos y, también paganos, la representación del microcosmos, así como un lugar entre el mundo físico y el espiritual, “diseñado” para contener la energía metafísica invocada. De acuerdo con Grimassi (2001, p. 157), en tanto el punto de entrada y salida del círculo está situado en el noreste del mismo, el norte simboliza la fuente del poder —los wiccanos asocian el norte con lo misterioso, lo desconocido<sup>217</sup> (en la masonería, por ejemplo, el norte representa la condición de aquellos que no han

---

<sup>217</sup> En la antigüedad, muchas iglesias cristianas tenían puertas al norte denominadas “las puertas del diablo”, las cuales se abrían tras los bautismos para permitir que el demonio exorcizado escapase.

alcanzado todavía la iluminación espiritual), el elemento tierra, la muerte y el renacimiento— y el “hogar” de los dioses, y el este —al que los wiccanos relacionan con el elemento aire—, encarna la iluminación —al igual que en la masonería, en donde el este representa la conciencia más elevada y espiritual de la humanidad—, el misticismo y lo eterno, la entrada y salida del círculo marca una especie de iniciación y renacimiento espiritual, pues los participantes del rito se unen simbólicamente con las divinidades compartiendo poder e iluminación. Por último, el sacerdote o la sacerdotisa sella el círculo con un pentagrama<sup>218</sup> a modo de símbolo apotropaico, como sucedía en los ritos ocultistas de magia ceremonial —en los siguientes epígrafes se hablará de uno de estos ritos más representativos: el *Lesser Banishing Ritual of the Pentagram* de la *Golden Dawn*—. En el marco de la Wicca, la utilización del pentagrama continua no sólo la tradición esotérica que observa el mismo como un símbolo místico cuyas cinco puntas representan la totalidad de la creación, incluyendo los “cinco” elementos; las cinco etapas de la vida humana: nacimiento, iniciación, amor, reposo y muerte; el cuerpo humano con sus cuatro extremidades y la cabeza; los cinco sentidos; etc., sino también la tradición ocultista, en la que el pentagrama inscrito dentro de un círculo, es decir, el pentáculo<sup>219</sup>, es el símbolo del microcosmos humano dentro del macrosmos universal:

---

<sup>218</sup> El pentagrama es el símbolo más extendido entre los paganos y los wiccanos pues representa no sólo cada uno de los cuatro elementos aristotélicos, junto con el éter, que gobierna sobre todos ellos, sino también la subordinación del mundo físico al mundo espiritual. En el marco de la Wicca, el pentagrama invertido es el símbolo de la iniciación de segundo grado, en la que representa el “descenso del espíritu” a las profundidades del inconsciente. Como un símbolo en su conjunto, el pentagrama representa simbólicamente el viaje hacia el crecimiento espiritual que conlleva la iniciación en la Wicca.

<sup>219</sup> El pentáculo es uno de los símbolos centrales y característicos de la Wicca. Símbolo del elemento tierra —simbología establecida a partir de la asociación del Tarot a los cuatro elementos de Lévi. Los arcanos menores de pentáculos (oros) se asocian claramente a Tierra en la iconografía de Rider-Waite y en prácticas mágicas de la época—, se suele utilizar para llevar a cabo magia simpatética, no sólo en la invocación de dicho elemento durante el rito de apertura, sino también por sus propiedades de equilibrio y permanencia. Los wiccanos utilizan este símbolo como un recordatorio de que el ser humano habita el planeta tierra y que, por tanto, todo acto mágico se manifiesta en el mismo. Como uno de los instrumentos rituales de la Wicca, el pentáculo suele presentarse como un disco de cobre o madera, materiales asociados también al elemento tierra, en el que están dibujados varios símbolos wiccanos que representan los cuatro elementos, el Dios y la Diosa, los tres grados iniciáticos y los ocho “caminos” para la realización de la magia (Farrar & Farrar, 1986, pp. 259–261; Pearson, 2002b, p. 120).

I conjuree thee, O Circle of Power, that thou beest a meeting-place of love and joy and truth; a shield against all wickedness and evil; a boundary between the world of men and the realms of the Mighty Ones; a rampart and protection that shall preserve and contain the power that we shall raise within thee. Wherefore do I bless thee and consecrate thee, in the name of Cernunnos and Aradia (Farrar & Farrar, 1981, p. 38).

Tras el trazado del círculo se procede a la consagración del mismo a través de la invocación de los elementos. Esto es, como señala Salomonsen (2002, p. 179), el objetivo del culto wiccano no sólo reside en la celebración de las interdependencias elementales o del sistema de parentesco cósmico, sino que se pretende invocar en el plano físico todos aquellos poderes y energías que asocian y correlacionan, a través de la conjuración de los elementos, los mundos natural, humano y divino. Es, en esta creencia, en donde, de nuevo y como ya he comentado a lo largo del trabajo, se observa la adopción, por parte de los wiccanos, de la máxima hermética *como es arriba es abajo*, significando esto que los círculos rituales reflejan las macroestructuras cósmicas, lo que, en última instancia, lleva a que toda acción que se realice dentro del círculo tiene su efecto en el mundo físico. La invocación de las cuatro direcciones y de sus elementos asociados se efectúa con fórmulas de diversa intensidad dependiendo del grupo y del evento: esbats, sabbats, iniciaciones, etc. Esto lo llevan a cabo cuatro miembros del *coven*, iniciados como sacerdotes y sacerdotisas, junto con los Sumos Sacerdotes, quienes se encargan de invitar a cada elemento en cada uno de los “lados” del círculo. La invocación de las direcciones y los elementos se ejecuta por medio de la realización de magia simpatética, en tanto cada dirección y elemento está asociado con una herramienta ritual —athame, varita, cáliz, incienso, pentáculo, etc.—, así como con toda una serie de correlaciones simbólicas establecidas entre las estaciones, el tiempo, los colores, los estados de ánimo, las partes del cuerpo humano, las plantas, los aromas, los planetas, los nombres divinos, etc., que, sin duda alguna, está fuertemente influenciada, entre otros, por el sistema de correspondencias mágicas, *The Book of Correspondences*, desarrollado por Mathers y Westcott y completado, en la década de 1890, por Aleister Crowley en

su *Liber 777*, tratados ambos en los epígrafes 2.4.3. y 2.4.4. Así, encontramos, por ejemplo, que las brujas feministas, los wiccanos celtíberos (y los magos rituales de tradición *Golden Dawn*), invocan el elemento agua —asociado con el oeste— mediante su correlación “simpatética” con el cáliz, el cual suele contener agua salada:

Ground and center. Hold your cup cradled in both hands. Breathe deep, and feel the power of Water, of feeling and emotion. Be in touch with the flow of your emotions: love, anger, sorrow, joy. The cup is the symbol of nurturing, the overflowing breast of the Goddess that nourishes all life. Be aware of how you are nurtured, of how you nurture others. The power to feel is the power to be human, to be real, to be whole. Let the strength of your emotions flood the cup (Starhawk, 1989, p. 89).

Espíritus benévolos a mis palabras propiciatorias y afables. Espíritus misteriosos del Agua. Vosotros que mitigáis la sed de los difuntos, vertiendo en sus bocas la humedad del otoño. Convertíos ahora en ríos y cascadas, para que puedan descender por ellos los seres mágicos y beneficiosos para que nos guíen y protejan ¡Soz auku! (Wicca Celtíbera, Samhain, 2015).

No obstante, se puede decir que la similitud entre ambas tradiciones wiccanas acaba en la utilización del mismo instrumento de invocación, pues mientras que en la Wicca Celtíbera la fórmula ritual se enfoca en la faceta apotropaica y tutelar de los “espíritus” del agua, la Brujería Feminista desarrolla la invocación como un ejercicio de meditación y curación, en el que la bruja afronta sus emociones más profundas y sus propios miedos, efectuando un acto de visualización basada en verter todo ello en la copa, limpiando y tranquilizando la propia psique con el fin de poder acceder al inconsciente y conectar con la divinidad. Por su parte, los wiccanos gardnerianos y alexandrinos realizan la invocación del elemento dibujando un *pentagrama de invocación* (ver fig. 44) en el aire al tiempo que visualizan tanto el elemento concreto, por medio de su color asociado —siguiendo con el ejemplo del elemento agua, sus colores correspondientes son el azul, el verde o el azul-verdoso—, como el *Señor del Elemento*, cuya presencia se imagina como una especie de energía que inunda el círculo:



Ye Mighty Ones of the East, Eurus, Lord of Air, we summon, stir and call ye up, to guard our circles and to witness our rites. Hail and welcome! Coven: Hail and Welcome! (V. Crowley, 1996, p. 66).

La indiscutible polarización en géneros de esta red de correspondencias cosmológicas, denominada en la narrativa ocultista tradicional “pilares de correspondencias” —la asociación, ya mencionada, del oeste con el agua y las emociones, el norte con la tierra y el cuerpo y ambos con lo femenino; el este con el aire y el intelecto, el sur con el fuego y el espíritu y ambos con lo masculino; y, finalmente, el éter con la esencia, la divinidad y la transformación—, aunque es habitualmente aceptada entre los wiccanos de las diversas tradiciones, no está del todo en armonía con el imaginario de las brujas feministas —con todo, Starhawk presenta, en su *Spiral Dance* (1989, pp. 283-293), un apéndice con una lista de correspondencias en las que queda reflejada, también, dicha polaridad—. Una contradicción, esta última, que llama la atención en tanto dicha polaridad parece contribuir al mantenimiento de los clásicos estereotipos de rol de género —por ejemplo, la equiparación de lo femenino a las emociones y de lo masculino al intelecto y a lo activo—, que la Wicca Feminista busca “desterrar”. De acuerdo con Salomonsen (2002, pp. 180-181), las brujas feministas concilian esta contradicción abrazando el *círculo* ritual como un símbolo holístico que equilibra e integra las distintas oposiciones binarias —cuerpo/espíritu, intelecto/emoción, masculino/femenino, divinidad/humanidad—, siguiendo una narrativa muy extendida en las estrategias rituales esotéricas, en las que el círculo se convierte en la forma predilecta para el establecimiento de una red más o menos tangible entre todos los elementos que conforman el cosmos “vivo”, al que ya me he referido en anteriores capítulos. En otras palabras, las brujas feministas enfatizan el simbolismo holístico del círculo como una manera de fomentar el crecimiento humano y la intercomunicación de la comunidad, así como de integrar y conectar el pensamiento y la conciencia humana con la cósmica.

La última fase del ritual de la apertura, es la invocación, a través de un

conjunto de gestos y fórmulas de los espíritus guardianes, llamados los “Guardianes de las Atalayas”, quienes, en la cosmología wiccana, representan a los seres espirituales que guardan cada dirección y gobiernan sobre el elemento correspondiente, siendo —precisamente por ser un “calco” directo del ritual de la *Golden Dawn*, que, como ya he dicho con anterioridad, gustaba de la cristianización de su mitología— habitualmente nombrados de acuerdo con los arcángeles judeo-cristianos: Rafael (este), Miguel (sur), Gabriel (oeste), Uriel (norte):

Yo te saludo a ti, Uriel, señor de la atalaya del Norte y del elemento tierra, para que me confieras el beneficio de tu poder y me otorgues el conocimiento de la realización de todas las cosas, la templanza y la entereza de las montañas, para que siempre encuentre la paz y triunfe sobre los obstáculos de la existencia. Así como la facultad de descubrir a mis enemigos, sus actos, pensamientos y obras (Blacksam, 2011).

Por su parte, el quinto elemento (éter) está asociado con YHWH, las cuatro letras sagradas que simbolizan la divinidad<sup>220</sup>. Tanto las figuras de las figuras de los guardianes, como sus denominaciones, son herencia del patrimonio esotérico, representando una mezcla de la filosofía naturalista griega, el estoicismo, el neoplatonismo y los ritos de magia ceremonial.

### 8.3.3. La realización del objetivo del ritual: la concepción wiccana del ritual y la importancia de la invocación de lo divino

Tras la realización del ritual de apertura, se procede a la invocación propiamente dicha de las divinidades<sup>221</sup>, los ancestros y los espíritus. Esta parte es, tal y como se expondrá con más detalle a continuación, una de las más interesantes y definitorias dentro de la praxis ritual wiccana, en tanto que, como expliqué en capítulos anteriores, una de las formas de teúrgia, o comunión, que

---

<sup>220</sup> Una asociación que se asienta en la magia tardo-antigua y medieval que acude, en último término, al tetragrama del nombre divino en el judaísmo.

<sup>221</sup> La invocación de los dioses, según su naturaleza y atribuciones específicas para el rito, no sólo ayuda a establecer el propósito del ritual, el cual puede ser apotropaico, transformativo -ritos de paso, iniciaciones, etc.-, instrumental o festivo -la celebración de un sabbat, por ejemplo-; sino que también promueve la concentración de los miembros del *coven* a la hora de canalizar su energía con el fin de llevar a cabo el objetivo buscado.

los wiccanos desarrollan con la divinidad, se produce mediante la unión *literal* de los dioses con los sacerdotes, en el sentido de que éstos son “poseídos” por la deidad<sup>222</sup>. Si bien es cierto que dicha posesión no tiene tanto lugar en el marco del Paganismo Contemporáneo, la disposición de una comunicación *directa* con lo divino es, también, el punto central de las ceremonias rituales. Los heathens, por ejemplo, entran en trance durante el rito del *seið*, con el fin de comunicarse con los ancestros en el mundo espiritual y adquirir conocimiento con respecto al futuro. Por su parte, los neo-chamanes llevan a cabo “viajes astrales” en el plano místico, por medio de técnicas de éxtasis para la alteración de conciencia, durante los que se convierten en un “puente” entre la comunidad física y la espiritual, así como en una fuente de conocimiento y de transformación. En otras palabras, la naturaleza del Otro mundo, tratada en el capítulo 7, es percibida como el lugar donde reside la sabiduría última y universal, o *gnosis*, siendo, ésta, una de las razones principales por las que tanto wiccanos, como paganos, promueven la relación ritual con las entidades sobrenaturales que residen en dicho mundo, pues la obtención de la *gnosis* lleva al desarrollo del potencial individual y, en última instancia, a la consecución del crecimiento psico-espiritual de la persona. Es decir, el vínculo que los wiccanos entablan con esta realidad alternativa, estructurada, como ya se ha tratado, de acuerdo con diferentes mitologías y antiguas prácticas religiosas, se entiende como una experiencia transformadora de carácter espiritual e individual, ya que dicha realidad es vivida e interpretada por cada persona en función de su propio contexto socio-cultural e idiosincrasia. Por tanto, la relación con el Otro mundo tiene, además de una lectura religiosa, una lectura psicológica y de evolución personal, puesto que fomenta la exploración del propio yo. Al ser una realidad defendida como

---

<sup>222</sup> Como se irá observando a lo largo del presente epígrafe, esta “posesión” es la forma de comunión con la divinidad más distintiva de la Wicca, especialmente frecuente en las tradiciones gardneriana y alexandrina, aunque evidentemente no es la única. Las otras formas de contacto con lo divino más extendidas entre los wiccanos, son: a) la manifestación del mismo como un aspecto arquetípico de la persona, idea típica de la Brujería Feminista; y b) la presencia de los dioses como participantes “invitados” a los rituales, principalmente durante los sabbats, en los que se convierten en el objeto de culto y en canalizadores del proceso de transformación, tal y como se detallará con más profundidad en epígrafes posteriores.

cambiante, no estática, fomenta la búsqueda de la adaptación del individuo a un universo que, por otra parte, debe ser explorado y comprendido, un proceso que, en última instancia, acaba repercutiendo en la misma persona, quien, al “abrirse a la dimensión del otro mundo”, acaba negociando la identificación del yo en relación al ámbito, así como formando su identidad con respecto a la comunidad mágica y social.

Esta parte del ritual básico deja patente uno de los aspectos más llamativos de esta religión: la percepción del rito más que como un instrumento para el culto —el cual es, indudablemente, uno de los componentes principales de estas praxis religiosas—, como una vía a través de la cual se pueden explorar y entrelazar todos los ámbitos que conforman las mismas: no sólo la veneración a lo divino, sino también —y en este sentido siguiendo claramente la herencia de la magia ceremonial practicada por la *Golden Dawn*, entre otras sociedades de renombre de la tradición esotérica occidental—, la utilización del simbolismo, narrativa y el acto mágico que se desenvuelven en el contexto ritual para la consecución de la transformación psico-espiritual y el empoderamiento personal. Wiccanos, y, en este caso también, paganos, enfatizan el ritual como un medio de conocimiento con el que expresar y experimentar el verdadero significado, la auténtica esencia, de su religión. En otras palabras, en ambos fenómenos religiosos, el rito se utiliza para “despertar” la conciencia humana a una realidad que se despliega más allá de lo cotidiano, donde lo divino no sólo puede ser palpado, sino también experimentado en su máximo esplendor, en un espacio sagrado —el círculo al que ya he hecho referencia con anterioridad—, que hace las veces de umbral entre “dos mundos”, “un lugar que no es un lugar y un tiempo que no es un tiempo”.

Como ha ido quedando patente a lo largo del presente capítulo, las diversas tradiciones wiccanas comparten tanto rituales, como la forma en que éstos se presentan y los marcos genéricos y estructuras estándar de los mismos. Asimismo, son, en este sentido, componentes comunes no sólo el uso de técnicas para la manipulación de la sensación ambiental —música, incienso, iluminación con velas—, sino también, y muy importante, la alteración de

conciencia mediante la danza, los cantos o la meditación, por ejemplo.

Dicho esto, es interesante conocer las distintas concepciones que del rito tienen las figuras más relevantes de la Wicca —Gerald Gardner, Doreen Valiente, Raymond Buckland, Alex Sanders, Janet y Stewart Farrar, Starhawk, etc.—, así como el modo en que estas concepciones modelan el ritual y el énfasis en el *objetivo* del mismo, que, como ya he mencionado, viene marcado por la invocación de las distintas divinidades.

Pues bien, como expliqué en el capítulo 7, los rituales wiccanos se caracterizan por la interrelación continua entre praxis mágica y contacto con lo divino, siendo, de hecho, sólo a través de este último elemento que es posible que el primero tenga lugar. Es decir, aunque la magia es el rasgo distintivo de la práctica religiosa wiccano-pagana, no es un acto aislado, con entidad propia, sino que es un medio para un fin, en dependencia absoluta con lo sagrado. Aquí se encuentra el componente común de buena parte de las *definiciones* que del rito realizan dichas figuras. Esto es, la mayoría de las mismas entienden el ritual como una *técnica* para conectar con la divinidad y canalizar, a través de este mismo contacto, la *energía* “transformadora” que se encuentra en el interior del cuerpo humano hacia un “propósito” concreto. Esto es, el rito es, en esencia, un patrón de acción para la realización de la magia “fomentadora del cambio”. Siguiendo esta línea, y también un elemento presente en las definiciones mencionadas, es el tema social como factor indispensable para el *correcto* desarrollo del acto ritual. Es más, en el ritual se ve como una herramienta para fortalecer el sentimiento de pertenencia al grupo entre los miembros del *coven*: “[...] worshipping together is vitally important if it is going to run successfully. The use of magic, psychic skills, and spiritual experiences within the coven develops a group mind; it becomes an entity in its own right, developing its own personality [...]” (Farrar & Bone, 2004, p. 102). La importancia del rito como un evento social en el que el *coven* participa como una entidad “única e individual” se suele ver remarcada, asimismo, por el énfasis que se pone al papel de los sacerdotes como “intermediarios” entre los miembros del *coven* y la divinidad. Es decir, los sacerdotes ayudan a éstos a conectar con la misma. Es más, durante el ritual de

*Drawing Down the Moon* es el Sumo Sacerdote quien asiste a la Suma Sacerdotisa en la invocación de la Diosa por medio de un intercambio de *energía polarizada*: "Polarised energy draws the deity form through the Priestess' spiritual body and into the mental/emotional body in the usual rite of Drawing Down the Moon" (Farrar & Bone, 2004, p. 205):

High Priestess stands in front of Altar, assumes Goddess position (arms crossed). Magus, kneeling in front of her, draws pentacle on her body with Phallus-headed Wand, invokes, "I Invoke and beseech Thee, O mighty Mother of all life and fertility. By seed and root, by stem and bud, by leaf and flower and fruit, by Life and Love, do I invoke Thee to descend into the body of thy servant and High Priestess [name]." The Moon having been drawn down, i.e., link established, Magus and other men give Fivefold Kiss:

(kissing feet) "Blessed be thy feet, that have brought thee in these ways";

(kissing knees) "Blessed be thy knees, that shall kneel at the sacred altar";

(kissing womb) "Blessed be thy womb, without which we would not be";

(kissing breasts) "Blessed be thy breasts, formed in beauty and in strength";

(kissing lips) "Blessed be thy lips, that shall speak the sacred names."

Women all bow (Gardner, 1949h).

En definitiva, como señala Hutton (1999, p. 391), los wiccanos tienen como objetivo no sólo honrar y *trabajar* con las distintas fuerzas sobrenaturales, sino también reconocer y desarrollar el "potencial" divino o semi-divino que se encuentra dentro de los mismos, puesto que defienden que lo divino está presente, también e implícitamente, en los humanos como parte, éstos, de la existencia inmanente e integral de lo sagrado dentro del mundo natural. Es sobre este punto en especial, la naturaleza de la comunión entre el ser humano y lo divino —crucial, por otra parte, en la identificación como *religión* de la Wicca, pues muestra el deseo por la consecución de la unión entre lo divino, el cosmos y la propia persona—, que se refieren las diferencias de matiz presentes en las definiciones del ritual de las figuras expuestas. Es decir, aunque dichas definiciones coinciden en establecer la invocación de la deidad como uno de los "actos centrales" de los ritos wiccanos, es tanto el modo en el que se produce esta invocación, como el objetivo que se persigue por medio de la misma —esto es, lo que se considera la esencia, la razón de ser, de la experiencia religiosa

wiccana—, las cuestiones que dejan patentes dichas diferencias de matiz. Así, Gerald Gardner, Doreen Valiente, Alex Sanders y el matrimonio Farrar, por ejemplo, entienden la invocación como una suerte de “invitación” a la divinidad para que “posea” el cuerpo del brujo/a y, de este modo, poder *despertar y/o liberar* los poderes latentes en la propia persona. Defienden que sólo a través de este mismo despertar, así como del desarrollo de ciertas habilidades *ocultas* - entre las que se incluye, sin duda, el uso de la magia-, puede el individuo llegar a discernir y comprender las estrategias internas y los patrones simbólicos que posibilitan el *funcionamiento* del cosmos como un todo:

Remember that darkness, points of light gleaming amid the surrounding dark, incense, and the steady passes by a white arm are not stage effects. They are the mechanical implements which start the suggestions, which later unlocks the knowledge that it is possible to obtain the divine ecstasy, and so attain knowledge and communion with the Divine Goddess. When once you have attained this, Ritual is not needed, as you may attain the state of ecstasy at will, but till then, or if you having attained this yourself, and wish to bring a companion to this state of joy, ritual is best (Gardner, 1953c).

The High Priest, still facing the avenue, invokes: *'Morrigan of the waning Moon, thou most secret face of the Goddess; we call to thee. Bring to us the knowledge of the Wheel of Death and Re-birth; grant us thy power, and the wisdom to use it rightly, for we know that to use it wrongly is to poison the soul. Teach us to use it, not to harm, but to heal. Come to our Circle, Morrigan of the waning Moon'* (Farrar & Farrar, 1986, p. 74).

Let my worship be within the heart that rejoiceth, for behold: all acts of love and pleasure are my rituals. And therefore let there be beauty and strength, power and compassion, honour and humility, mirth and reverence within you [...] And thou who thinkest to seek for me, know thy seeking and yearning shall avail thee not, unless thou know this mystery: that if that which thou seekest thou findest not within thee, thou wilt never find it without thee. For behold, I have been with thee from the beginning; and I am that which is attained at the end of desire (Valiente, 2000, p. 55).

Por su parte, Starhawk, Vivianne Crowley o Margot Adler, por nombrar algunos nombres clave de la Wicca, ven la invocación como medio para la manifestación de la naturaleza divina del individuo. Una óptica psicológica de la divinidad que dibuja, como ya se expuso en el capítulo 7, el carácter de la misma

como, bien un arquetipo del mundo natural o de la experiencia humana, bien una proyección de la necesidad y la emoción humanas:

The Gods are considered to be expressions of the Divine within humanity. The Gods are also considered to be Divine forces operating in the universe. Whether they are seen as aspects of an impersonal life force, or as cosmic beings with an individuality, will depend on our own inner experiences and each individual will interpret these differently (V. Crowley, 1996, p. 178).

Desde esta óptica, la divinidad invocada, como símbolo de dicha naturaleza, es relevante como *instrumento* para la potenciación humana y el auto-desarrollo personal. Es decir, estas autoras enfocan su preocupación en los procesos de crecimiento y regeneración individual —lo que lleva, en última instancia, a que se enfatice el rasgo más misterioso de la religión wiccana—, a través de la relación íntima del brujo/a con su rasgo más sacro. En otras palabras, para Adler, V. Crowley y Starhawk, sólo a través de la identificación y reconocimiento con la divinidad, puede la persona conocerse y expresarse plenamente:

Women have a long history of self-loathing, of hatred internalized. Women have looked to the idea of fertility Goddesses as a way of beginning to love, once again, their bodies, their bodily processes and their sexuality. Whatever the Venus of Willendorf might have once meant, it is now a powerful symbol for women that they are whole beings (Adler, 1989, p. 99).

“No, wait a minute, the sacred is in the world.” That’s a very radical concept, because if you start saying the sacred is in the world, that our bodies are sacred, that the earth is sacred, then you can no longer exploit the earth. Our authority to make choices about our own bodies becomes a sacred authority. The real question around abortion is about who has the authority to make life and death choices about your own body. Is it an external God, or is it inherent in your own living being, then there goes to the whole hierarchical chain of command (Starhawk & Connor, 1995, p. 475).

En este punto me parece importante destacar el hecho de que el pensamiento de estas tres autoras está fuertemente influenciado por la psicología. Como he dicho a lo largo del trabajo, Vivianne Crowley no sólo es



una sacerdotisa wiccana iniciada en ambas tradiciones, la gardneriana y la alexandrina, sino que, también, es Doctora en Psicología por la Universidad de Londres, describiéndose a sí misma como una psicóloga junguiana con un enfoque ecléctico, que incluye, además, la psicología transpersonal (Guiley, 2008, p. 82). V. Crowley aúna su propia visión de esta religión con las teorías de Jung, especialmente las que se refieren al arquetipo y al inconsciente colectivo, proporcionando una lectura de la Wicca como una tradición espiritual centrada en el crecimiento individual, la integración personal, la creatividad y la integración social. En lo que concierne a Margot Adler, también un importante exponente de las tradiciones gardneriana y alexandrina, proviene de una familia de psicólogos, siendo su abuelo, Alfred Adler, el fundador de la *psicología individual*, la cual presenta semejanzas con la “psicología del sentido y de la existencia” de Maslow, tratada en el capítulo 4, en cuanto sostienen que la vida del individuo es un viaje en el que éste, aunque miembro de una comunidad, es el responsable de la consecución de sus propias necesidades, deseos, intereses y, sobre todo, auto-crecimiento. Por último, Starhawk está fuertemente influenciada por la psicología transpersonal y la teoría psicoanalista, basada en la psicología psicodinámica, de la relación de objetos, la cual entiende al individuo como un ente social que se desarrolla gracias a la interrelación continua con otros individuos, al contrario que lo que ocurre en las teorías clásicas freudianas, que se focalizan en la persona como entidad<sup>223</sup>. En este sentido, el ritual se ve como una técnica para inducir cambios y establecer sentimientos de pertenencia, así como un medio para contextualizar la progresión y la transformación del individuo, personal, social y mitológicamente (Goldenberg, 1990, p.193).

---

<sup>223</sup> Para leer más sobre la psicología transpersonal, ver: Walsh, R., & Vaughan, F. (1993). On transpersonal definitions. *Journal of Transpersonal Psychology*, 25(2), 125-182; Scotton, B. W., Chinen, A. B., & Battista, J. R. (1996). *Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books; Hartelius, G., Caplan, M., & Rardin, M. A. (2007). Transpersonal Psychology: Defining the Past, Divining the Future. *The Humanistic Psychologist*, 35(2), 1-26; o Elmer, L. D., MacDonald, D. A., & Friedman, H. L. (2003). Transpersonal psychology, physical health, and mental health: Theory, research, and practice. *The Humanistic Psychologist*, 31(2-3), 159-181.

La invocación de los dioses y su experimentación durante el ritual como una imagen antropomórfica externa que se “invita” al rito, una fuerza sobrenatural que “posee” al individuo, o, por último, una manifestación arquetípica interna de la psique humano, puede resultar paradójica. La idea de que lo divino se puede “asimilar” al individuo tienen cierta relación con la concepción psicológica del “Yo” y la autoridad de Heelas (1981), la cual puede ser interna o externa. De acuerdo con este autor, una vez que se internaliza dicha autoridad, el “Yo” se idealiza y se sitúa en una posición de “control” ante el mundo y el cosmos. Si se intercambia el concepto de “autoridad” de Heelas por el de los “Dioses” de los wiccanos, se observa que la percepción de que la naturaleza divina puede internalizarse lleva, en última instancia, a una creencia cosmológica en la que el “yo” humano forma parte de la fuerza vital de lo divino.

En conclusión, el contacto con lo divino, ya sea de manera “internalizada” o “externalizada”, implica para los wiccanos el fin último de su camino espiritual, en tanto que la interacción/fusión con la divinidad les otorga conocimiento tanto de la realidad que rodea al individuo, como de sí mismo. Por tanto, los wiccanos entienden las prácticas rituales no sólo como un elemento simbólico que apoya su sistema de creencias, sino como el “vehículo” para la experimentación del vínculo hermético de los diversos planos de la realidad y, por tanto, la participación de los seres humanos con el cosmos, en un contexto de transmisión continua de conocimiento.

#### 8.3.4. El ritual de conclusión

We came together in love and friendship; let us part the same way. Let us spread the love we have known in this Circle outward to all; sharing it with those we meet (Buckland, 1997, p. 60).

Una característica interesante de la praxis ritual wiccana es el “rito de conclusión”, el cual se basa principalmente en el retorno del *coven* al espacio-tiempo *profano*, una vez finalizado y alcanzado el objetivo del ritual. Éste se divide en las dos fases señaladas anteriormente:

a) el agradecimiento y la despedida de las entidades sobrenaturales que

han sido invocadas tanto para la consecución del propósito ritual, como para la creación de la “barrera protectora en el plano astral” necesaria, de acuerdo con los wiccanos y neo-paganos, para la realización de la magia. Asimismo, los wiccanos ponen especial énfasis en esta parte del rito en el recuerdo de aquellos que no han podido acudir y/o participar en el mismo: “[...] Os pedimos que estéis siempre en nuestros corazones, que llevéis todos aquellos mensajes a nuestros ancestros. Esos mensajes de amor que les deseamos” (Wicca Celtíbera, Samhain, 2015). Al contrario que lo que ocurre con otras fórmulas rituales, la oración de gratitud a dichas entidades es bastante homogénea entre las distintas tradiciones wiccanas, en tanto todas ellas se enfocan en agradecer a las divinidades, sobre todo, su labor de “protección” y “guía”:

Lord and Lady, our thanks to you for sharing this time together. Our thanks for watching over us; guarding and guiding us in all things. Love is the Law and Love is the Bond. Merry did we meet; merry do we part; merry may we meet again (Buckland, 1997, p. 60).

Goddess and God we thank you for your presence, for your circle, for light and love, for night and change, we ask for your blessing as you depart. Hail and farewell! Blessed be (Starhawk, 1989, p. 185).

Os damos las gracias por haber asistido a este rito. Ahora os despedimos hasta el próximo ritual. Pero os pedimos que encendáis una luz en nuestros hogares, que permanezca durante el frío invierno venidero para calentarnos hasta el regreso de la joven doncella [la primavera] ¡Soz auku! (Wicca Celtíbera, Samhain, 2016).

b) la apertura del círculo, esto es, el levantamiento del *espacio sagrado*, a través del desvanecimiento de los elementos y las cuatro direcciones.

Una parte importante de la fase de agradecimiento es la ofrenda final que los wiccanos hacen a las entidades mencionadas, por medio de la libación de parte del vino y del “desmenuce” del bizcocho. Una práctica ésta muy extendida a lo largo de las prácticas rituales del paganismo antiguo y que se ha extendido, también, en algunas tradiciones folklóricas como, por ejemplo, la irlandesa de dejar sobre el alféizar de la ventana un plato con leche o algo dulce para los

*sidhe*, por ejemplo<sup>224</sup>.

En lo que respecta a la apertura del círculo, la suelen llevar a cabo los Sumos Sacerdotes, bien volviendo a andar alrededor del mismo, bien girándose hacia el punto cardinal concreto, y yendo siempre desde el este hasta el norte. Con el fin de realizar dicha apertura, los sacerdotes tienen que ejecutar los denominados *pentagramas de destierro* (ver fig. 45) en cada una de las direcciones cardinales mediante el dibujo de los mismos en el aire con una espada o un athame. Estos pentagramas de destierro se trazan comenzando su delineado en el punto exacto donde terminó el *pentagrama de invocación* de cada elemento. Dicho esto, el acto mismo de dibujar el pentagrama de destierro es, como ocurre con el de invocación, un ejercicio de meditación y visualización. Mientras el/la Sumo/a Sacerdote/isa proclama la fórmula de partida —“Ye Mighty Ones of the East, Eurys Lord of Air, we thank you for attending and ere ye depart to your fair and lovely realms, we bid you: Hail and farewell! Coven: Hail and Welcome!” (V. Crowley, 1996, p. 67); “Guardians of the East [...], Powers of Air [...], we thank you for joining in our circle and we ask for your blessing as you depart. May there be peace between us now and forever. Blessed be” (Starhawk, 1989, p. 185); “[...] Espíritus brillantes del Aire. Dadnos a todos los aquí presentes un rayo de luz para que la rueda que ahora comienza nos lleve a buen puerto. Traednos inspiración, salud. Traednos alegría. ¡Soz auku!” (Wicca Celtibera, Samhain, 2015)—, todo el *coven* debe llevar a cabo la acción de imaginar las líneas del pentagrama como una luz que se va desvaneciendo a través de la hoja del athame o de la espada. Según V. Crowley (1996, p. 67), por medio de esta visualización también se está extrayendo la energía que el practicante del ritual ha invocado desde su propia psique, esto es, su propia energía corporal que ha canalizado con el fin de poder llevar a cabo la praxis mágica.

---

<sup>224</sup> Para conocer más sobre tradiciones folklóricas irlandesas, ver, por ejemplo: Ó Súilleabháin, S. (1963). *A Handbook of Irish Folklore*. Hatoboro: Folklore Associates Inc.; o Evans, E. E. (1961). *Irish Folk Ways*. London: Routledge & Kegan Paul.

De nuevo, son claro los paralelismos con el *Lesser Banishing Ritual of the Pentagram* (LBRP) de la *Hermetic Order of the Golden Dawn*, el cual no sólo es uno de los ritos de esta sociedad ocultista que más se han extendido en el panorama esotérico occidental (Kraig, 2001, pp. 165–168) —como por ejemplo, la magia de Thelema—, sino que, también, es uno de los rituales básicos que los miembros de dicha sociedad llevaba a cabo como preparación “preliminar” al trabajo mágico. Al igual que el ritual de conclusión wiccano descrito en este mismo epígrafe, el LBRP (ver fig. 46) se caracteriza por su dinamismo y su percepción como una suerte de meditación en la que se conjugan gestos simpatéticos, visualización e invocaciones:

Now imagine the form in the East before you and do the Banishing Ritual of the Pentagram to disintegrate it, seeing it, in your mind's eye, dissolving on the further side of your ring of flame [...] It can be used as an exercise in concentration. Seated in meditation or lying down, formulate yourself standing up in robes and holding a dagger. Put your consciousness in this form and go to the East. Make yourself “feel” there by touching the wall, opening your eyes, stamping on the floor, etc. (Regardie et al., 1986, p. 54).

El principal objetivo de este ritual, además del de crear una barrera protectora, es el de purificar la mente del mago de “obsesiones y pensamientos inquietantes o perturbadores”:

Give a mental image to your obsession and imagine it formulated before you. Project it out of your aura with the Saluting Sign of a Neophyte, and when it is about three feet away, prevent its return with the Sign of Silence (Regardie et al., 1986, p. 54).

Una vez más, la performance de este ritual es tan simétrica al rito wiccano de conclusión que se puede afirmar, sin demasiada duda, que el segundo se basa en el primero. Dicho esto, el rito se divide en varias fases, siendo una de las más importantes la formulación de los pentagramas de destierro en cada uno de los cuatro puntos cardinales, con el fin de desterrar los cuatro elementos aristotélicos —aire, fuego, agua y tierra—, a través del dibujo de los pentagramas en el aire. Tanto los puntos cardinales, como los elementos mencionados, están asociados a un nombre divino, al que se presupone un

poder innato:

Make in the Air toward the East the invoking PENTAGRAM as shown and, bringing the point of the dagger to the centre of the Pentagram, vibrate the DEITY NAME -YOD HE VAU HE-imagining that your voice carries forward to the East of the Universe. Holding the dagger out before you, go to the South, make the Pentagram and vibrate similarly the deity name-ADONAI. Go to the West, make the Pentagram and vibrate EHEIEH. Go to the North, make the Pentagram and vibrate AGLA (Regardie et al., 1986, p. 53).

Esta última idea está asentada, indudablemente, en las ideas de Eliphas Lévi, tratadas a lo largo del trabajo, acerca del poder apotropaico y transformativo tanto de la palabra, como del nombre divino, el Tetragrámaton, el cual Lévi entendía, también, como la representación simbólica de la unión entre el ser humano y Dios: “The Divine Word, [...], the Tetragram, is self-affirmed by tetradic creation [...] Man understands that he was made in the image of God when he attains comprehension of God by increasing to infinity the idea which he forms of himself” (Lévi, 1896, p. 38):

The Tetragram, which is the supreme word of Magic, signifies: “It is that which it shall be,” and if we apply it to any transformation whatsoever with full intelligence, it will renew and modify all things, even in the teeth of evidence and common sense (Lévi, 1896, p. 79).

#### 8.4. Los rituales de transformación y empoderamiento socio-personal

Como su propio nombre indica, los rituales de transformación son mecanismos que se centran en la reestructuración de la entidad individual en dos contextos concretos:

a) el contexto social, estableciendo a la persona en el marco de una comunidad y otorgándole una identidad y un significado social. Es en este sentido que deben entenderse los ritos de paso —cuyo interés reside en el hecho de que son, a menudo, el marco en donde las diversas culturas y sociedades despliegan sus cosmovisiones, percepciones y preocupaciones acerca de la vida, las responsabilidades personales y, sobre todo, la muerte—, los cuales no dejan de ser “ceremonias que acompañan y dramatizan” eventos

*trascendentales* de la vida de los seres humanos<sup>225</sup>;

b) el contexto individual, en el que el ritual se convierte en una expresión de los valores arquetípicos de la muerte y el renacimiento a través de la cual la persona se transforma y llega a una suerte de catarsis interior mediante la incorporación de valores simbólicos que definen la naturaleza de lo real. Es aquí donde se encuadran los rituales iniciáticos, en tanto ponen el énfasis, en el entorno wiccano-pagano, en el crecimiento psicológico y espiritual. De acuerdo con Bell (2009b, p. 36), los rituales iniciáticos proporcionan los mejores ejemplos del patrón de las tres etapas de Van Gennep —que explicaré más adelante con más detenimiento—, elaborando, en particular, los aspectos liminares de la etapa de transición<sup>226</sup>. Una etapa de transición que queda especialmente reflejada, como se verá a continuación, en los tres grados iniciáticos de Gardner.

Volviendo a poner el foco en los ritos de paso como “ritos de ciclo de vida”, en el marco de las comunidades wiccano-paganas actuales, esta tipología de ritual se entiende como una celebración de naturaleza exotérica, centrada en la *puesta en escena* de los cambios de *status social* de la persona:

- El nacimiento: festejado vía *Wiccaning* o *Paganing*, que son ritos de bendición infantil muy similares a un bautizo, en los que se presenta al niño a los elementos y a las divinidades. En la Wicca, se otorga al niño un nombre secreto para el Culto, el cual se utiliza hasta que el niño tiene edad suficiente para seleccionar su propio nombre. Lo interesante, aquí, es que ni el *Wiccaning*, ni el *Paganing*, comprometen al seguimiento de un camino espiritual concreto, sino

---

<sup>225</sup> Como señala Bell (2009b, p. 94), estos ritos reciben también el nombre de “ritos de crisis de la vida” o “ciclo de vida”, ya que, aunque suelen estar ligados a cambios biológicos, en realidad son una marca cultural de la transición de una persona de una etapa social a otra de la vida. Es decir, representan la superposición del orden sociocultural sobre el orden biológico natural sin tener éstos porqué ser identificables.

<sup>226</sup> De esta forma, por tanto, se encuentra que en los ritos iniciáticos también hay una etapa de separación, caracterizada por los actos de purificación y las alusiones simbólicas a la pérdida de la antigua identidad; una etapa de transición durante la que la persona se mantiene apartada del orden sociocultural establecido y en la que se instauran una serie de reglas distintivas que deben seguirse escrupulosamente; y, finalmente, una etapa de incorporación y bienvenida a la persona “renacida” a la que se le confiere tanto un nuevo nombre, como un rol determinante dentro de la comunidad concreta.

que permiten la libre elección del individuo una vez llegue a la mayoría de edad.

- El matrimonio: en el marco de las religiones wiccano-paganas se consideran periodos de transición igualmente “dignos” de ser celebrados tanto el matrimonio, denominado *Handfasting*, como el divorcio, *Handparting*: “Nuestro Culto entiende y asume el **Divorcio** como [...] un *Rito de Paso* —que rescinde uno previo— [...] sin más limitación que la coherencia y la seriedad exigible de quienes den el paso [...]” (González, 2012c).
- La mayoría de edad, el envejecimiento y la muerte: se abordan, sobre todo, maneras con las que ayudar a la persona a prepararse para el momento de la defunción, así como a aceptar ésta como parte del ciclo de la vida, ya que es vista como el comienzo de un renacimiento, de una nueva vida —más allá de lo espiritual—, por medio del desarrollo de una rica variedad de composiciones —oraciones, cantos, conjuros, etc.— y prácticas para lo que, sin duda alguna, han recurrido a distintas tradiciones socio-culturales con el fin de satisfacer sus propias necesidades espirituales.

Es decir, los ritos de paso wiccano-paganos ponen el énfasis en la afirmación del ciclo nacimiento-muerte-renacimiento, la sacralidad del cuerpo humano y la triple conexión entre el ser humano, la naturaleza y lo divino, todo ello expresado mediante los diversos aspectos del Dios y la Diosa. Esto último es especialmente evidente en los ya referidos ritos de paso de la Brujería Feminista —altamente relacionados con los llamados *Misterios de las Mujeres*, basados éstos en los cinco misterios sanguíneos uterinos: nacimiento, menarquía, parto/lactancia, menopausia y muerte—, a través de los cuales la mujer ve reconocida su habilidad para crear y sostener vida, lo que la une, a su vez, con la naturaleza y los ciclos vitales estacionales. Todo esto: la asimilación a la Diosa, el reconocimiento de la mujer como un ser cíclico que va evolucionando y cambiando, al igual que las estaciones, así como la celebración



de su poder creador, lo que la equivale a la Madre Naturaleza, es lo que lleva a estas mujeres a su empoderamiento y a la constatación de su verdadero yo.

Dicho esto, algo que llama la atención de todos estos ritos de paso wiccano-paganos es su faceta terapéutica y curativa: “A function of religion is to help smooth the way, to prepare the psyche for the adjustments we must make and to give us the necessary inner strength and understanding of self and others to deal with these challenges [...]” (V. Crowley, 1994, p. 139), en tanto la Wicca y algunos movimientos neo-paganos son entendidos por buena parte de sus practicantes como la representación de un “viaje hacia la totalidad del individuo”. Esta doble función, terapéutica/curativa y complementaria, es especialmente relevante en los ritos de paso de la Brujería Feminista, en los que se busca alcanzar el empoderamiento femenino a través de la teúrgia basada en la “fusión con la deidad” por medio del reconocimiento de la propia divinidad interior — “The experience *is* a mystery which can be understood only when it is recognized that the 'gods' are not beings external to man but are rather psychological forces or principles which have been projected and personified in 'the gods'” (Harding, 1971, p. 151)—, y, mediante este proceso, conseguir la catarsis del sufrimiento femenino producido por el sistema patriarcal, siendo éste uno de los objetivos de la Wicca Social, como ya se indicó en el capítulo 5:

For the women here, their rituals are not simply a safe outlet, but an attempt to envisage and enact the changes in their lives within a symbolic framework which enables them to interpret change and transition on their own terms. Their rituals make a difference - they do not simply mark change, or contain it; they also help to effect changes in their lives that continue after the ritual has ended. There is not a period of liminality followed by a return to the status quo, but a definite and significant step in a process of ongoing resistance to patriarchal norms [...] For the women, their rituals are not a reinforcing of social structure, but a conscious negotiation of change, in a way which challenges patriarchal norms and values (Berry, 2009, p. 94).

Por último, desde el punto de vista académico, puede decirse que ha sido principalmente la obra del etnógrafo francés Arnold Van Gennep, mencionado con anterioridad, así como su óptica de los ritos de paso como un intento de

naturalizar el orden socio-cultural, convirtiendo los eventos físicos y biológicos en elementos de orden conceptual y experiencial, de manera que estos rituales se convierten en parte integral de los valores y las ideas que dan forma a la identidad personal, la organización social y la tradición cultural, han influenciado notablemente en las investigaciones sobre esta cuestión. En su libro *Les rites de passage*<sup>227</sup> (1909, Émile Nourry), Van Gennep observó que este tipo de ritual, al caracterizarse por una naturaleza de transición, en tanto su objetivo es “asegurar un cambio de estado o el paso de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra”, suelen presentar tres categorías diferenciables: los *ritos de separación*, característicos de los sepelios; los *ritos de agregación*, propios de prácticas de unión como, por ejemplo, las matrimoniales; y, por último, los *ritos de margen*, que, de acuerdo con Van Gennep, constituyen una categoría propia y, a menudo, intermedia entre los dos primeros: embarazo, noviazgo o iniciación. Asimismo, este mismo autor señala no sólo que cada uno de estos ritos tienen objetivos propios, soliendo, además, yuxtaponerse con otros rituales de corte más específico: las ceremonias matrimoniales se entrelazan con rituales de fecundidad, las de bautizo con ritos de protección, las de iniciación con los de propiciación, etc., sino que la propia estructura del rito de paso en sí, sigue un patrón de tres etapas que refleja dichas categorías: separación, transición o marginación (*limen*) y reincorporación (2008, pp. 24-27). Van Gennep influyó notablemente en el trabajo de Victor Turner, quien hace uso del patrón mencionado con anterioridad cuando explica que la primera de las categorías referidas, la separación, está marcada por un simbolismo de desapego con respecto al grupo de pertenencia o estructura social; la segunda, el periodo *liminal*, por la ambigüedad del estado del sujeto, que “pasa a través de una dimensión que tiene pocos o ninguno de los atributos del pasado o del futuro estado”; mientras que la última, la reincorporación, es aquella en la que “el sujeto ritual consume el pasaje y comienza a tener una serie de derechos y obligaciones definidas, esperándose de él, además, que se comporte según

---

<sup>227</sup> Esta obra influyó notablemente en Joseph Campbell, quien dividió la estructura del viaje del héroe de su *El héroe de las mil caras* (1949) en tres partes: partida, iniciación y retorno.

ciertas normas y estándares éticos establecidos” (1967, p. 94). Los ritos de paso son, en suma, de carácter transformativo: “The transformation takes place in an idiom which has two distinguishing features: first, it is accomplished through a classic three-stage dialectical process, and secondly it involves a marked element of violence or [...] of conquest” (Bloch, 1992, p. 4).

En definitiva, los rituales de transformación se convierten en herramientas inestimables para la formulación de análisis y reflexiones relativas a la manera de interpretar el mundo, el comportamiento humano o el significado y la forma de implicarse a nivel social. En lo que respecta al presente epígrafe, he decidido centrarme en aquellos ritos que, desde mi punto de vista, mejor ejemplifican el proceso de transformación de la persona, así como la restructuración de su entidad individual y comunitaria a través, ambos, del “enfrentamiento” del individuo con la muerte, en tanto ésta, como explicaré a continuación, es uno de los elementos centrales del imaginario y la praxis de la Wicca, puesto que simboliza, en sí misma, un rito de paso centrado en el viaje espiritual y de renacimiento. Un viaje que, en cierta forma, relaciona el ciclo vital humano con el natural, el cual es celebrado en los festivales de la *Rueda de la Vida*. Dichos ritos son, por tanto, el Samhain, una de las principales celebraciones comunitarias de la *Rueda*, así como los ritos iniciáticos. Estos últimos no sólo representan, como se verá a continuación, uno de los rasgos más definitorios de la religión wiccana<sup>228</sup>, sino que son, también, uno de los elementos que mejor reflejan la relación directa que existe entre la Wicca y la Tradición Esotérica Occidental de la que es indudablemente deudora.

#### 8.4.1. La muerte como canalizadora del proceso de transformación

La muerte —su significado, representaciones, ritos, asistentes, etc.—, juega un rol significativo en la creencia y praxis ritual wiccana. Los wiccanos entienden la muerte como la última barrera para la consecución de la transformación total del individuo, siendo, por ello, que suele ser invocada como

---

<sup>228</sup> No hay que olvidar que se trata de una religión hermética que basa la propia identificación del “wiccano” en la iniciación.

un aspecto o dimensión de buena parte de las divinidades wiccanas —como, por ejemplo, la faceta de la “Anciana” de la Triple Diosa: “She represents old age of death, winter, the end of all things, the waning moon, post-menstrual phases of women’s lives. All destruction that precedes regeneration through her cauldron of rebirth” (Ryewolf, 2008c)—, con el fin de ayudar a los practicantes de esta religión a efectuar cambios críticos en sus vidas diarias. Es, por esta razón por la que la muerte es uno de los temas más recurrentes de la narrativa wiccana, siendo, de hecho, como señala Bado- Fralick (1998, p. 3), una de las cuestiones más habitualmente celebrados en la práctica religiosa de la Wicca:

a) se festeja anualmente como un aspecto estacional de la *Rueda de la Vida*, el cual, como se verá más adelante, simboliza la “recogida de los frutos del espíritu”, entendiéndose esto como el agradecimiento a los cambios acontecidos a lo largo del año tanto a nivel individual, como social;

b) se visualiza como una parte central de la iniciación a la Wicca —a la que, sin duda, me volveré a referir en el subepígrafe de la iniciación—, centrada en la transformación del individuo por medio de su “muerte y renacimiento”.

Como se verá a lo largo del trabajo, la narrativa de la vida y la muerte está íntimamente relacionada con las celebraciones de la *Rueda de la Vida*. En tanto cada una de estas celebraciones tiene una doble dimensión, un doble “efecto” —como ocurre con buena parte de las creencias y praxis rituales de la Wicca—: en el mundo natural y en la vida personal de los wiccanos, todo el simbolismo de siembra y cosecha de los “cultivos” que imbuje la rueda se traduce, a su vez, en “siembra de nuevas ideas y hábitos” y “cosecha de nuevos comienzos”.

Tal y como se ha dicho con anterioridad, la muerte y, más concretamente, el *descenso* de la misma, es uno de los aspectos más importantes de las divinidades wiccanas. Como expliqué en el capítulo 7, el Dios Astado representa la muerte y la Diosa la vida en sus múltiples aspectos. Sin embargo, es obvio que sus funciones están lejos de establecerse dentro de estos términos de “blanco y negro”, ya que ambas, deidades masculinas y femeninas, presentan dimensiones que están vinculadas a una percepción no lineal de la muerte entendida ésta como un poder “positivo” de cambio y transformación del que los

wiccanos participan a través del ritual. Una buena muestra de este último punto lo provee, por ejemplo, tanto la naturaleza tripartita de la Triple Diosa —conformada, como ya se ha expresado anteriormente, por las facetas de “Doncella, Madre y Anciana”—, y, sobre todo, el aspecto de la “Anciana” —el cual participa de manera más directa en el ya mencionado poder de transformación que la cosmovisión wiccana identifica con la muerte—, como los sabbats de Samhain, que trataré con más detalle en los epígrafes 8.4.2.2. y 8.4.2.3., y de Imbolc, enfocado en los temas de la purificación y la renovación. Como se verá más adelante, este sabbat<sup>229</sup> está dedicado a Brigid, Triple Diosa cuya jurisdicción se encuentra en la poesía/inspiración, el aprendizaje, la curación y la herrería:

Brigid they name me, and three gifts of fire I bring: first, the flame of inspiration, frenzy of poet and anguish of artist, and passion of lover for union with the beloved; second, the fierce fire of smith-craft, through whose testing all must pass; and third, the most precious of all, which eases the second's pain, the undying warmth of healing, the last and the greatest gift of the ever-returning Sun (V. Crowley, 1994, p. 64).

La invocación de esta divinidad durante el ritual sirve para que las sacerdotisas se identifiquen con cada uno de dichos aspectos: "Behold the Three-Formed Goddess; she who is ever Three-Maid, Mother and Crone; yet is she ever One. For without Spring there can be no Summer, without Summer, no Winter, without Winter, no new Spring" (Farrar & Farrar, 1981, p. 70), siendo el último de los mismos el que, como ya se ha comentado, encierra el simbolismo transformador de la muerte. A través de su propia identificación con el aspecto de la Anciana, la sacerdotisa puede canalizar el poder de transformación y favorecer el cambio a una situación nueva y “más positiva” —desde el reemplazo de viejos hábitos por unos nuevos, al comienzo de relaciones personales: “Mine is the power to transform. All who come before my forge die and are made anew. I am the courage to bring an end so that new beginnings

---

<sup>229</sup> Considerado por los wiccanos como el momento propicio no sólo para “regresar de la hibernación” y perseguir la consecución del cambio personal y la “manifestación externa” de las “intenciones internas”, sino también para la realización de las iniciaciones al Culto.

may occur” (Bado- Fralick, 1998, p. 15)—.

#### 8.4.2. Los ritos de carácter comunitario: celebrando la *Rueda de la Vida*

Wiccanos y paganos centran sus prácticas mágicas, cultos y celebraciones en torno a la importancia que conceden tanto a la naturaleza, como a los ciclos vitales, incluida la muerte, y la “profunda” conexión que la vida humana comparte con todos ellos: “every human and every living being, literally every *body*, shares in this braided story of the Earth’s abundant life” (G. Harvey, 2007a, pp. 36-37). Cualquier búsqueda rápida por Internet de lo que implican y significan ambos movimientos, deja patente lo fundamental que es la naturaleza y la relación con ella para la propia identificación de la Wicca y el Neopaganismo: “[Paganism is] a polytheistic or pantheistic nature-worshipping religion” (P. Jones, 1971); “‘The Gaea Thesis’, ‘Mother Earth’, animism: Nature as sacred, alive, and sentient” (Zell, 2014). Por esta razón, wiccanos y paganos intentan conjugar, en la medida que les es posible, vidas ecológicamente responsables con la celebración de ceremonias enraizadas en la creencia de que la tierra es el único hogar de la humanidad y, por ello, merece respeto y cuidado: “All life is one [...] Not only does nature need our care; we need the things of nature [...] True magic, the old wise-craft, is one way of bringing people more in harmony with nature” (Valiente, 1975, p. 35). Entre los heathens, por ejemplo, los miembros de la organización *Odinshof* se caracterizan por una particular preocupación por la ecología, que se muestra en el establecimiento del plan *Land Guardians*, el cual se centra en la compra de áreas de bosque para “restablecer su asilvestración” (G. Harvey, 1996, p. 57).

Por tanto, y como se ha remarcado en numerosas ocasiones, lo natural es, para wiccanos y neo-paganos, uno de sus rasgos en común más notorios. Una idea que, sin duda alguna, queda remarcada por la celebración, por parte de la mayoría de las tradiciones wiccanas y sendas neopaganas, de la denominada *Rueda de la Vida* (ver fig. 47), un calendario de ocho festividades anuales que marca el ciclo de las estaciones, y que, de acuerdo con G. Harvey (1994, p. 38), es una de las características que “unifican” la gran variedad de

religiones paganas y tradiciones wiccanas. Si bien dicha celebración se ha extendido por prácticamente todos los movimientos neo-paganos, a pesar de tener su origen en la praxis ritual wiccan y druídica, y que el contenido de los rituales que caracterizan a estas festividades varía considerablemente de grupo a grupo, mostrando la diversidad genuina del Paganismo y de la Wicca, lo cierto es que no todos los paganos festejan esta rueda. Dentro de la corriente del Paganismo Nórdico, o Heathenry, por ejemplo, sólo los kindred que conforman la organización mencionada *Odinshof* celebra los ocho festivales. El resto de kindreds y organizaciones heathens celebran los equinoccios y solsticios y, en cada mes, llevan a cabo algún festejo principal, siendo los más significativos los que tienen lugar durante Ostara (abril), Midyear (junio) —de hecho, el 21 de junio los heathens celebran el Midsummer, el cual coincide con el ritual de Litha de la Rueda de la Vida—, Winter Finding (23 de septiembre) —se trata de la celebración del equinoccio de otoño, que concuerda con el Mabon de la Rueda de la Vida— y Yule (diciembre), debido a su importancia solar (The Asatru Alliance of Independent Kindreds, 2013).

Volviendo a la Rueda de la Vida propiamente dicha, se pueden distinguir dos grandes grupos de celebraciones:

a) los Grandes Sabbats, o festivales del fuego, basados en el año agrícola —las fechas aquí expuestas corresponden al hemisferio norte—. Estos rituales suelen ser públicos, pudiendo ser presenciados por personas no iniciadas o pertenecientes al movimiento:

- Candlemas/Imbolc (2 de febrero): de acuerdo con el matrimonio Farrar (1981, pp. 61-62), una festividad dedicada a la fertilidad de la tierra y a la “chispa de luz que comienza a perforar la penumbra del invierno” —esto es, el renacimiento—. La principal divinidad de esta celebración es Brigid, el aspecto de la “la Doncella” de la Triple Diosa (Drury, 2009, p. 54), conocida como la “señora del fuego” y, a menudo denominada, también, “La triple Diosa Brigid o las Tres Madres”, “cuyo aliento dio vida a los muertos” (Conway, 2002, pp. 88 y 144): “Dread Lord of

death and Resurrection<sup>230</sup>, life and the giver of life, Lord within ourselves, whose name is Mystery of Mysteries, encourage our hearts. Let the light crystalize in our blood, fulfilling us of resurrection [...]" (Gardner, 1949c).

- Beltane (30 de abril o 1 de mayo): festividad que marca el inicio del verano y en la que, al igual que Imbolc, se celebra la fertilidad y la vida en general. El principal objetivo de esta celebración es tanto honrar "la unión del Dios Sol con la fértil Diosa Tierra" (Drury, 2009, p. 66), siendo ésta una de las principales divinidades de esta fiesta: "I invoke thee and call upon thee, O mighty Mother of us all, bringer of all fruitfulness, by seed and root, by stem and bud, by leaf and flower and fruit, by life and love, do we invoke thee, [...]" (Gardner, 1949d); como festejar la resurrección del sol, en una clara yuxtaposición con Samhain, momento en el que muere. Según los Farrar (1981, pp. 84-85), la propia recogida de madera para la quema en la hoguera está ritualizada, siendo preferible la madera de roble —el árbol del "Rey Roble o el Dios del Año Creciente"<sup>231</sup>—, y de espino —el árbol de Morrigan, la "Gran Reina", llamada también "Gran Diosa Blanca o Diosa Lunar", aspecto, al igual que Macha, de la "arpía" de la Triple Diosa. Morrigan, o Diana, es considerada, además, la "patrona de los brujos" (Conway, 2002, pp. 152-153)—. Beltane es, por tanto, una fiesta solar dedicada también a Belenos, dios celta del fuego, el sol, la fertilidad y la sanación, siendo a menudo identificado con Apolo (Cochrane & Mind, 2019). Al ser la sexualidad y las relaciones parte

---

<sup>230</sup> Aquí Gardner está invocando a Cernunnos, el Dios Astado celta de la naturaleza, la fertilidad y el renacimiento.

<sup>231</sup> Este personaje forma parte del mito, popularizado entre wiccanos y paganos por el matrimonio Farrar (1981), según el cual, el devenir del año está representado por la rivalidad entre los hermanos gemelos Rey Roble, "dios del año creciente" y Rey Acebo, "dios del año menguante", identificados con la luz y la oscuridad, respectivamente, que se enfrentan por la atención de la Gran Diosa Madre. Así, en Beltane es el Rey Roble quien es emparejado sacrificialmente con la Diosa, muerto y resucitado, siendo relevado en Lammas por el Rey Acebo. En Yule o Midwinter, el Rey Acebo es asesinado por el Rey Roble, quien, a su vez, es expulsado por el Rey Acebo en Litha.



integral del simbolismo de Beltane, esta fiesta suele ser la escogida para la celebración de bodas o *handfasting*.

- Lughnasadh/Lammas (31 de julio o 1 de agosto): wiccanos y paganos se reúnen en esta festividad para celebrar “los dones de la abundancia”. Se trata de una fiesta para recoger “aquello que se siembra” (Hume, 1997, p. 123): “O mighty Mother of us all, Mother of all fruitfulness, give us fruit and grain, flocks and herds and children to the tribe that we be mighty, by thy rosy love [...]” (Gardner, 1949e), siendo Macha, identificada con el aspecto de la “vieja” de la Triple Diosa, asociada a la fertilidad y conocida, también, como la “Madre de la Vida y de la Muerte”, una de las deidades veneradas durante la misma (Conway, 2002, pp. 150-151). Lugh, el dios celta de la luz e hijo del sol, da nombre a esta fiesta, siendo, por ende, la divinidad central de la misma. Durante Lammas se festeja, además, el sacrificio del dios: “[...] the Sun God transfers his power into the grain, and is sacrificed when the grain is harvested. So we have a dying, self-sacrificing and resurrecting god of the harvest, who dies for his people so that they may live” (Ryewolf, 2008a), así como su transformación en el “Señor Oscuro de la Muerte. Como señala Pearson (2002b, pp. 90 y 94), la naturaleza dual y “cambia formas” de este dios puede leerse en clave espiritual y arquetípica, ya que sus aspectos de luz y oscuridad pueden entenderse, también, como una representación de la consciencia y el subconsciente humanos. Asimismo, esta naturaleza cambiante se refleja en el carácter evolutivo de la festividad: “It was a time of gathering together, of contests and games and of marriages. The marriages contracted at this time could be annulled at the same time the following year - offering the couple a sensible 'trial period'” (Carr-Gomm, 2012).
- Hallowe'en/Samhain (31 de octubre o 1 de noviembre): celebración que busca honrar a los difuntos y a los antepasados, así como festejar los ciclos de renacimiento y renovación: “[...] Samhain was [...] a time

of propitiation, divination and communion with the dead, and [...] an uninhibited feast of eating, drinking and the defiant affirmation of life and fertility in the very face of the closing dark [...]” (Farrar & Farrar, 1981, pp. 122–130). De acuerdo con Hutton (1996), Hallowe’en se desarrolló a partir de la festividad céltica de Samhain, pronunciado “sow-in”, que marcaba el final del verano y el inicio del invierno. Asimismo, era una celebración durante la que los celtas buscaban el “apoyo” de sus dioses para tratar las cuestiones relacionadas con la vida y la muerte: “Samhain was a time of change and transformation where both the past and the present met with the uncertain tides of the future yet to come” (pp. 360-370).

b) los Sabbats Menores, o festivales solares, que corresponden tanto a los solsticios de verano (Litha, 21/22 de junio) e invierno (Yule, 21/22 de diciembre), como a los equinoccios de primavera (Ostara, 21/22 de mayo) y otoño (Mabon, 21/22 de septiembre) (Ryewolf, 2008b).

La existencia de la *Rueda de la Vida*, en tanto calendario festivo de los celtas históricos, está muy discutida dentro de los márgenes del marco académico. De acuerdo con Hutton (1993), no sólo no existen fuentes de referencia que hablen sobre las “festividades de fuego” que conforman la rueda, siendo éste, de hecho, un concepto común entre wiccanos y paganos, sino que se trata de un término que apareció por primera vez en el trabajo del antropólogo James Frazer —en este sentido es interesante el apunte de Bowman (2000b, p. 75) acerca de que buena parte de los estereotipos que existen sobre los celtas: su pasión por la naturaleza y la ornamentación, su coraje o su fogosidad, por ejemplo, pero, sobre todo, los que existen acerca de los druidas: el conocimiento esotérico, los sacrificios humanos y la “obsesión” por el muérdago y el roble, provienen de la literatura académica reciente que resume las fuentes celtas clásicas—. Asimismo, y según el propio Hutton, la celebración de los solsticios y equinoccios, que es parte integral de dicha rueda, no aparece como festividad propiamente dicha en ninguna de la literatura temprana celta: “[...]”

they are celebrated by modern pagans, and these eight festivals together, which make up her 'Wheel of the Celtic Year', turn out to be simply those of the modern witch cult" (1993, p. 143). Por su parte, Bowman señala que la observación que llevan a cabo wiccanos y paganos de la rueda es una forma de conexión con el "pasado" celta, a través de la invención o el *revival* de las costumbres y rituales que componen este supuesto calendario:

For many Pagans, pre-Christian, Celtic Europe generally is regarded as a Golden Age. However, not only is contemporary Paganism diverse, Celtic Paganism itself is very varied, including Wicca, Druidry, the Western Occult Tradition, specialist groups such as Clan Dalriada (a Pagan group on the Scottish island of Arran, who have "dedicated their lives to living and working the Celtic Gaelic system of the Bronze Age"), and individuals who mix their own Celtic cocktail (2000b, pp. 78-79).

Además de la celebración de los sabbats, wiccanos y paganos celebran reuniones habituales en donde llevan a cabo rituales de carácter privado. En el caso de los wiccanos, estas reuniones, que se celebran siguiendo el ciclo lunar, se denominan *esbats*<sup>232</sup> —término moderno acuñado por Margaret Murray (1933) para hablar de las presuntas reuniones que celebraban las brujas con diversos fines, desde religiosos a organizativos: "The Esbats took place weekly [...] They were for both religious and business purposes. Attendance at the Esbat was compulsory for the coven, but other members of the congregation were admitted to the religious rites" (p. 40)—. Guiley las define como el momento en el que "religious worship is conducted, business is discussed and magic and healing work is done" (2008, p. 113), llevándose a cabo con una frecuencia diferente en función del *coven*. Por su parte, los heathens denominan *thing* a estas reuniones periódicas, durante las cuales los miembros de distintos kindred socializan, reafirman sus vínculos personales y religiosos, así como llevan a cabo sus prácticas rituales (Strmiska & Sigurvinsson, 2005).

---

<sup>232</sup> Los wiccanos celtíberos, por ejemplo, prefieren otras nomenclaturas. Utilizan los términos *aquelarre*, para referirse a las reuniones de los ciclos lunares, y *festival*, para aludir a los ritos estacionales.

#### 8.4.2.1. La celebración de los sabbats

El carácter comunitario de los sabbats queda plenamente reflejado en la forma, la cual se encuentra completamente estandarizada y protocolada, en la que están estructurados y organizados. Como ocurre con los rituales que se llevan a cabo durante las reuniones periódicas —esto es, los esbats—, los ritos de los sabbats se dividen en tres partes diferenciadas:

a) la *erección del templo* propiamente dicho. Es decir, el dibujo del círculo, como expliqué en el epígrafe 8.3.2., y que delimita, para wiccanos y otros paganos como los druidas, el espacio sagrado *per se* del rito;

b) el desarrollo del ritual del sabbat concreto;

c) la consagración de “los pasteles y la ale”: “As the athame is to the male, so the cup is to the female; and conjoined, they become one in truth [...] bless this food [...] bestowing health, wealth, strength, joy, and peace, and that fulfilment of love which is perfect happiness” (Farrar & Farrar, 1981, pp. 46-47), a la que sigue la realización de una serie de juegos y un banquete. Esto último, aunque parte importante del rito, es el momento en que todo el “protocolo ritual” se relaja y el *coven* puede unirse con el resto de la comunidad, así como con las personas que han ido a ver la festividad, diluyendo, en parte, las barreras que separan a los miembros del *coven* de aquellos que no pertenecen al Culto. Los ritos públicos de Samhain y de Litha de la Wicca Celtíbera, por ejemplo, se caracterizan por una apertura a la comunidad no wiccana a través de la participación de ésta en momentos concretos del ritual, como explicaré más detalladamente con posterioridad.

Dicho esto, todos los sabbats se distinguen por la ejecución ritualizada de los siguientes pasos: la procesión; el himno a la divinidad; la representación de los motivos estacionales, la cual puede tomar numerosas formas, desde una actuación en solitario a una *performance* del *coven* entero en la, entre otras cosas, se baila; la declaración, que no es sino una explicación del significado del sabbat particular y que, a menudo, suele estar combinada con la representación, acompañándose la *performance* con una narración; la letanía religiosa, seguida de música y danza; y, por último, la presentación de las ofrendas a la divinidad o

divinidades (Buckland, 1997, pp. 67-68).

En este epígrafe voy a analizar el sabbat de Samhain, atendiendo al ritual que llevan a cabo los wiccanos celtíberos —denominado *Anmunobia*—, debido a la importancia que la muerte, en entera relación con la vida, presenta en la cosmovisión y praxis religiosa de la Wicca. Como expuse en el epígrafe 8.4.1., el concepto de la muerte presenta un amplio abanico de significados para los wiccanos: tiene aplicaciones simbólicos y experienciales durante los ritos iniciáticos y de paso, en el sentido de ser un instrumento para la transformación psico-espiritual personal y social, así como aplicaciones “más literales” en la forma de los rituales para los muertos —esto es, el Samhain—. En tanto la *Rueda de la Vida* está centrada, como expliqué al inicio del presente epígrafe, en los temas de “cosecha y renovación”, “vida, muerte y renacimiento”, la muerte, concebida como la “transformación definitiva”, se convierte en la idea-eje de las prácticas que se realizan durante las celebraciones de la misma<sup>233</sup>. Durante el ritual se busca que los participantes experimenten la muerte —por medio de la participación en el “dolor de la partida”, así como de la celebración y honra de la vida de los antepasados—, como un modo de unión y fortalecimiento comunitarios —la comunidad se convierte, así, en un entorno de confort y sanación—, siendo utilizada por los wiccanos como una manera de efectuar cambios “reales”, tangibles, en sus vidas.

#### 8.4.2.2. Samhain en el contexto del Paganismo Contemporáneo y la Wicca: la reinterpretación del mito

Es posible que, de entre todos los festejos que se llevan a cabo en el contexto de las nuevas religiones, Halloween<sup>234</sup> —la nomenclatura cristiana por

---

<sup>233</sup> Por ejemplo, en Samhain se pone el acento en la narración de las historias de vida.

<sup>234</sup> Halloween es habitualmente definido como la cristianización del festival pagano de Samhain. Los orígenes de la fiesta cristiana de Todos los Santos —*All Saints*— no están del todo claro, así como el momento de su universalización por el mundo cristiano, ya que existen numerosas fechas asociados con dicha fiesta en diversos lugares y momentos históricos. Dudley-Edwards (1996, pp. 227-229) lleva a cabo un interesante acercamiento al debate que sobre esta cuestión han llevado a cabo los investigadores de los manuscritos irlandeses, los cuales hacen numerosas referencias al día de Todos los Santos. En cualquier caso, esta fiesta, que estaba dedicada a los mártires cristianos, influyó en la aparición de la festividad de *All Souls* hacia el siglo XI d.C., la cual estaba enfocada, a un nivel más personal e individual, en el recuerdo y la

la que se conoce esta festividad, enmarcada entre el final del otoño y los comienzos del invierno, dedicada al recuerdo y la conmemoración de los difuntos y los ancestros—, es la que más se asocia con la Brujería en el imaginario folklórico contemporáneo y en la cultura popular. Es, por esta razón, que tal vez no sea un hecho tan sorprendente que ocupe una posición de relevancia en el calendario religioso pagano-wiccano, formando parte de las celebraciones de la *Rueda de la Vida*, tal y como se ha expuesto con anterioridad.

Muchos paganos y wiccanos prefieren utilizar el término *Samhain* para aludir a su celebración, más que la denominación cristiana *Halloween*, en un acto enfático de establecer conexiones entre sus propias prácticas rituales, el paganismo pre-cristiano y las antiguas tradiciones nativas. De hecho, buena parte de los seguidores de estas religiones emulan conscientemente los ideales que, sobre el Samhain pre-cristiano, transmiten las leyendas y mitos de la, ya referida en anteriores capítulos, temprana literatura irlandesa<sup>235</sup> de los siglos XII y XV d.C. Como señala Dudley-Edwards (1996, p. 225), al no haber testimonios históricos escritos de primera mano por los celtas sobre su propia sociedad, todo estudio acerca de la naturaleza de la fiesta del Samhain pre-cristiana se sustenta en dicha literatura. Pues bien, en los mitos irlandeses, Samhain aparece descrito como un contexto temporal en el que no sólo se desarrollan acontecimientos, sobre todo de índole sobrenatural, de especial importancia mitológica y cosmológica por su faceta de renovación, regeneración y transformación: “Samhain constitutes a partial return to primordial chaos [...] is the appropriate setting for myths which symbolise the dissolution of established order as a prelude to its recreation in a new period of time” (MacCana, 1983, p. 128), sino que también se pueden establecer contacto con las entidades que habitan en el Otro mundo, en tanto el velo que separa ambos mundos, el tangible y el espiritual, es más fino. Este último aspecto de Samhain es el que

---

honra de los difuntos.

<sup>235</sup> Escrita por monjes cristianos, las historias que se narran en esta literatura se sitúan en la Irlanda pre-cristiana, aunque hay algunas de las mismas que cuentan la relación que entabló St. Patricio con las comunidades paganas del momento.

más se ha resaltado tanto en las concepciones actuales de Halloween, como en el sistema de creencias wiccano-pagano, el cual incide en la idea, resaltada en numerosos mitos irlandeses y galeses, de que la relación con los seres mágicos del Otro mundo, los *sídhe*, conlleva conflictos y peligros. Ejemplos de historias que hablan sobre estos encuentros “problemáticos” se encuentran en *The Book of Leinster*. Una de las historias que los investigadores suelen utilizar para ejemplificar la importancia de Samhain como el tiempo *ideal* para la relación entre el ser humano y lo sobrenatural es *The Adventures of Nera*, cuenta la historia de Nera, un guerrero de Connacht del *Ciclo del Ulster* de la mitología irlandesa, quien, tras casarse con un hada, tuvo una visión que le mostró la destrucción que iba a acontecer a Connacht el Samhain venidero, lo que llevó, el última instancia, a la destrucción del montículo *síd*:

King Ailill dares his warriors to leave the feast hall and tie a withe around the foot of a dead captive, hanging outside. Only Nera, who was advised by the dead man, was able to perform the task. The dead captive dared Nera to prove his valor even further and carry him to a nearby house for water. Searching until they came to a house which still contained the tubs from washing, the ghost took a draught from the tubs and spewed the water from his lips into the faces of those in the house so that they all died. Henceforth it is not good to have a tub for washing or a fire without sparing, or a slop pail in a house after sleeping. When Nera returned the corpse to the gallows, warriors from the *dún* nearby had burned Rath Cruachan and beheaded its warriors. He followed the fairy host under the hill where they gave the heads to the king of the *síd*. The fairy king gave a fairy wife to Nera and assigned him the task of carrying firewood to the place each day. Later Nera's wife told him the slaughter had been a vision of the events of the approaching Samhain. She sent him to warn the household of Ailill and Medb with the fruits of summer-wild garlic, primrose, and golden fern-as tokens of his visit in the *síd*. During his absence his wife carried the fairy king's wood, telling him that her husband was ill. Upon his return, Nera told Ailill and Medb of his adventures. A year later when the fairy mound was opened on Samhain, Nera went down and brought his people and cattle from the *síd*. Then the men of Connaught went into the fairy mound, destroyed it, and stole its treasures. Nera returned with his people into the *síd* and has remained there ever since (Sewell-Johnson, 1968, p. 138).

A pesar de que los mitos irlandeses ofrecen una idea de la naturaleza del antiguo Samhain, y de sus asociaciones con un posible los sistemas de

creencias, no llegan a proveer un sistema de creencias religiosas concreto y establecido alrededor del festival, así como tampoco implican una continuidad directa o ininterrumpida en el tiempo de dichas creencias. Por ello, que no hay que entender, realmente, las prácticas a las que se hace referencia en estos mitos como representaciones fidedignas y objetivas del comportamiento ritual de la antigua sociedad celta<sup>236</sup>. Con todo, algunos aspectos del Samhain que se vislumbran en estas historias parecen mantenerse en las costumbres populares de Halloween —como, por ejemplo, las que tienen lugar en Irlanda y Escocia, en donde existe una rica tradición entorno a esta fiesta, caracterizada, sobre todo, por las prácticas adivinatorias: “Some merry, friendly, countra folks, together did convene, to burn their nits, an’pou their stocks, an’haud their Halloween fu’blythe that night” (cit. Dudley-Edwards, 1996, p. 233), muchas de las cuales conllevan visiones o sueños producidos por el contacto con lo sobrenatural—, pese a lo cual, no hay que perder de vista que el desarrollo histórico de esta festividad ha recibido numerosas influencias y ha ido evolucionando con el tiempo. De hecho, la concepción actual sobre los orígenes, desarrollo y folklore en general de Samhain/Halloween, así como sobre la relación de esta fiesta con la cultura celta, viene muy marcada por las ideas de James Frazer —cuya obra representa una de las mayores influencias incluso hoy en día en la construcción de las percepciones populares contemporáneas acerca de las costumbres y creencias tradicionales—, quien argumentó que tanto *All Saints*, como *All Souls* —tratadas en un nota más arriba—, fueron creaciones conscientes de la Iglesia cristiana medieval diseñadas como una contracción del festival de los muertos

---

<sup>236</sup> Es posible que a la imagen de Samhain se hayan incorporado, también, rasgos de antiguas fiestas conocidas como, por ejemplo, las Antesterias griegas o las Lemurias romanas, en las que destaca un elemento de relación con los muertos, así como una ruptura temporal con el plano físico y el refuerzo de las barreras vida-muerte. Para saber más acerca de la celebración de Samhain, ver, por ejemplo: Ross, A. (1981). *Material Culture, Myth and Folk Memory*. En Robert O'Driscoll (Ed.), *The Celtic Consciousness* (pp. 197-2016). New York: Braziller; Danaher, K. (1981). *Irish Folk Tradition and the Celtic Calendar*. En Robert O'Driscoll (Ed.), *The Celtic Consciousness* (pp. 217-242). New York: Braziller; Rogers, N. (2002). *Samhain and the Celtic Origins of Halloween*. En Nicholas Rogers, *Halloween: From Pagan Ritual to Party Night*, pp. 11–21. New York: Oxford University Press; Harpur, J. (2016). *Celtic Myth: A Treasury of Legends, Art, and History*. London, New York: Routledge; o McNeill, F. M. (1970). *Hallowe'en: its origin, rites and ceremonies in the Scottish tradition*. Edinburgh: Albyn Press.



celebrados por los celtas y, al mismo tiempo, como una manera de satisfacer las necesidades de la comunidad cristiana:

The idea, however, was not a novel one, for the testimony of Bede proves that in Britain, another Celtic country, the feast of All Saints on the first of November was already celebrated in the eight century. We may conjecture that this attempt to divert the devotion of the faithful from the souls of the dead to the saints proved a failure, and that finally the Church reluctantly decided to sanction the popular superstition by frankly admitting a feast of All Souls into the calendar (Frazer, 1919, p. 83).

En lo que respecta a la celebración del Samhain entre paganos y wiccanos, ésta adquiere una tonalidad religiosa distintiva. Ambos grupos enfatizan, en su praxis ritual, la continuidad de la tradición de esta celebración, relacionando la misma con una sociedad pre-cristiana sincronizada con los ciclos naturales: “In the “old days,” when our ancestors—Celts, mostly [...] spread out across Western Europe—were still caring for their herds on the hillsides, there were two halves to every year: Winter and Summer” (O’Gaea, 2004, p. 19), siguiendo, en parte, la tesis de Murray sobre la vigencia del culto neolítico a la naturaleza.

Los enfoques en la celebración de Samhain (ver fig. 48) se caracterizan por una gran variedad que va, desde celebraciones públicas a gran escala que incorporan reuniones de una amplia comunidad wiccano-pagana en la que hay representaciones de numerosas *sendas* y tradiciones, a rituales de carácter más privado, basados en la meditación. La fecha de la celebración también puede diferir. Aunque la fecha “oficial” es el 31 de octubre, muchos paganos lo celebran el fin de semana más cercano, o prefieren “estar en sintonía” con el tiempo natural, por lo que sincronizan la celebración de esta fiesta con la luna, la cual puede ser nueva o estar en el inicio de su último trimestre, o con el tiempo meteorológico —por ejemplo, los cambios de temperatura o la llegada de las primeras heladas invernales—.

Para la mayoría de paganos y wiccanos, la fiesta de Samhain presenta un significativo componente psicológico de transformación y aceptación personal que, en cierta medida, queda resaltado por encima del propio acto de culto. Si

bien es cierto que el enfoque más importante de esta fiesta es el énfasis en las cuestiones de la muerte, el renacimiento y la importancia de contar con un momento específico para aprender a “dejar ir” y crear consciencia y meditar sobre cómo lidiar con los aspectos más oscuros de la vida, la forma de llevar a cabo la celebración del Samhain, el modo de desarrollar el rito, es muy heterogénea. De nuevo, para wiccanos y paganos, Samhain representa el momento ideal para tomar conciencia de los ciclos vitales, el devenir del tiempo y el proceso de regeneración de la tierra, los cuales tienen, sin duda alguna, una lectura personal de reflexión de las propias experiencias vitales. Es decir, lo interesante, aquí, es ver cómo se interpreta el contacto con la muerte, el Otro mundo y los seres sobrenaturales que representan la regeneración, que simboliza esta festividad como un “viaje al propio inconsciente” con el fin de “exorcizar psicológicamente” los recuerdos, las malas experiencias, o el “exceso de equipaje” del año, y conseguir, así, una mayor fortaleza y conocimiento de uno mismo. De hecho, es habitual que, durante el ritual de Samhain, se efectúen actos concretos, de naturaleza simpatética, para canalizar y provocar ese “exorcismo”, esa “purificación de la psique individual”, que toman diversas formas: desde la verbalización, al canto repetido de un mantra, o el “vertido simbólico” de los pensamientos y las emociones en un caldero<sup>237</sup>.

El eje principal sobre el que rota el rito *per se* de Samhain también muestra bastante diversidad. La mayoría de neo-paganos y wiccanos, como es el caso de los wiccanos celtíberos, por ejemplo, subrayan la importancia de recordar y honrar a los muertos y a los antepasados, tanto familiares y personas cercanas, como los antiguos pueblos paganos. Por tanto, la comunión con los

---

<sup>237</sup> Éste es el símbolo de Samhain. El *caldero de Cerridwen* —Diosa Madre de origen galés, del conocimiento y la iluminación, cuyo caldero le dio todo el conocimiento a Gwion, quien, tras haber sido engullido por la diosa, se transformó en Taliesin, el bardo galés—, simboliza el vientre de la Diosa misma, y, más concretamente, su poder sobre la muerte y el renacimiento. Los wiccanos también denominan este elemento el *caldero de Dagda* —el “Dios Bueno” de los Tuatha dé Danaan—, cuya función como divinidad psicopompa y su relación con la Diosa, le convierte en un símbolo de restauración: “It’s through the Mother’s generative power, symbolized by the cauldron that represents the tomb-become-womb, that we’re reborn; it is by the God’s annual example of death and rebirth that we know and trust that this will happen” (O’Gaea, 2004, p. 60).

mueritos —el denominado *Feast of the Dead*, centrado en compartir la comida de la “cosecha” con los difuntos de los seres queridos—, se convierte en el momento principal del ritual. Esta comunión suele tener lugar en torno al “Altar de los Muertos”, el cual, además de presentar ofrendas de diversa índole —bebidas, dulces, flores, poemas y canciones, que suelen interpretarse y compartirse en el círculo, etc.—, suele estar decorado con frutas, verduras y vegetación otoñales, así como con fotografías, pertenencias e, incluso, viejas cartas, que ayudan a “ligar la presencia de los muertos al rito”. El comienzo propiamente dicho de la comunión acontece tras la invocación de las divinidades cuyos aspectos están más relacionados con la muerte y la transformación/renovación:

Triple Goddess, ever, all I welcome You into my hall. The flames beneath Your cauldron warm my heart as well, the magics that You're stirring the turning Wheel bespells. The joy You spin from tears of grief, offers me the same relief; They cleanse my soul and lift it from a wintry bier, made strong by transformation, I do invoke You here! (O'Gaea, 2004, p. 44).

La llegada de los espíritus de los difuntos viene marcada por “la apertura ritual de las *Puertas de los Muertos*” (Blacksam, 2014) y la invitación a los mismos a entrar en el círculo y “formar parte de la comunidad de los vivos”. Una vez que la comida es bendecida por los Sumos Sacerdotes, quienes la consagran a invocando a las cuatro direcciones: “Hail, North! By mote and mountain, I bid you recognize this plate, and know that it is sacred to me. Witness that I consecrate it now and dedicate it to the service of the Gods and the Ancestors” (O'Gaea, 2004, p. 56), se alienta a cada uno de los participantes del círculo a compartir anécdotas y experiencias vitales que hayan compartido con sus seres queridos fallecidos.

Otras comunidades wiccano-paganas ponen el foco del rito en el agradecimiento por la renovación y la regeneración de la naturaleza, haciendo hincapié en el planeta tierra como el lugar que se habita. Pero, sin duda alguno, una de las partes más importantes que tienen lugar en los rituales de Samhain,

especialmente en los que se desarrollan en las tradiciones gardneriana, alexandrina y de la Brujería Feminista, es la *performance* del mito del *Descenso de la Diosa*, al que me referiré con más profundidad cuando hable de la triple iniciación de Gardner. A través de la representación teatral de esta historia, se busca que tanto los “actores”, como los participantes del círculo, efectúan una auto-exploración acerca de sus temores y dudas, especialmente sobre cuestiones relacionadas con la muerte, que les conduzca, en última instancia, a la realización y a una auto-aceptación catárquica. En el contexto de la tradición gardneriana-alexandrina, Samhain es tanto una ocasión para reverenciar la muerte, como un ritual de renovación, a nivel individual y global. Es, en este marco, que se recrea la leyenda del descenso —la diosa de la vida baja al Inframundo, lo que lleva, en última instancia, a la destrucción del orden natural de las cosas—, a través del Gran Rito —la representación de la unión entre el alma y el espíritu, del Ego y el Yo—, del cual hablaré con más detalle más adelante, pero que tiene, como objetivo principal, la transformación y regeneración de todas las cosas, incluyendo el ser humano, por medio de la unión ritual del Dios y la Diosa, personificados en las figuras del Sumo Sacerdote y la Suma Sacerdotisa, respectivamente. La representación de dicha leyenda enfatiza la importancia psicológica del viaje “interior”, de la búsqueda, con el fin de provocar el ya mencionado cambio de la consciencia (V. Crowley, 1996, pp. 200–205).

Por su parte, en lo que respecta al marco de la Brujería Feminista, y especialmente en la comunidad *Reclaiming*, la *performance* de la leyenda tiene lugar durante el desarrollo del rito *Spiral Dance*, uno de los más conocidos de dicha comunidad, que se lleva a cabo en Samhain. Las brujas feministas centran su celebración de Samhain en la experimentación del misterio de la muerte como el “comienzo de una nueva vida”. Para ello, utilizan la simbología de esta leyenda, protagonizada por la Triple Diosa, símbolo de la fuerza creativa, y del Dios Cornudo, símbolo de lo salvaje y lo indomable, que, tras morir y descender a la *Tierra de la Juventud*, se transforma en el Señor de la Muerte. La Diosa desciende al inframundo y, tras yacer con él durante varios días, lo absorbe y lo

devuelve a la vida<sup>238</sup>:

This is the night when the veil is thin that divides the worlds. It is the New Year in the time of the year's death, when the harvest is gathered and the fields lie fallow. For tonight the King of the Waning Year has sailed over the sunless sea that is the womb of the Mother, and steps ashore on the Shining Isle, the luminous world egg, becoming the seed of his own rebirth. The gates of life and death are opened; the Sun Child is conceived; the dead walk, and to the living is revealed the Mystery: that every ending is but a new beginning. We meet in time out of time; everywhere and nowhere, here and there, to greet the Lord of Death who is Lord of Life, and the Triple Goddess who is the circle of rebirth (Starhawk, 1989, p. 210).

Durante el *Spiral Dance* (ver fig. 49), esta historia es representada como un viaje simbólico al reino de la muerte. Es decir, la esencia de este rito se sitúa en la creación de un espacio *mágico* ritualmente definido y estructurado, a través del cual los participantes pueden interactuar con la muerte y experimentarla como una suerte de poder transformativo y el símbolo de la “fluidez” de los ciclos vitales y del comienzo de nueva vida. Dicha fluidez queda plasmada en la forma de círculo que adquiere la danza espiral que los participantes del rito realizan con el fin de crear el espacio mencionado, y que se basa en la ejecución de continuos movimientos centrífugos hacia un eje interior, situado en el centro del círculo<sup>239</sup>. Esta danza no sólo es concebida como un medio para la generación de la energía, sino también como una forma de ayudar a entrar en trance. Hay que recordar, aquí, que wiccanos y paganos consideran que el estado alterado de conciencia es imprescindible para la conducción del ritual, ya que, como se ha comentado a lo largo de la exposición, defienden que, sólo dejando a un lado la consciencia del plano físico, se puede acceder a los niveles más

---

<sup>238</sup> Aquí hay un notable eclecticismo en la base mítica del ritual a partir del pseudo-académico “mito de la Diosa”, tratado en el epígrafe 6.3.1., puesto que usa libremente interpretaciones de los mitos de Innana y Dumuzid / Ishtar y Tammuz y similares.

<sup>239</sup> La danza empieza en un círculo con todos los miembros mirándose de frente. El líder coge la mano de la persona que tiene a su izquierda y se mueve hacia el interior del círculo siguiendo siempre la dirección de las agujas del reloj. Una vez en el centro del mismo, se gira hacia la persona que le sigue y continúa moviéndose. Todos los miembros del grupo deben pasar por todas las personas que conforman la espiral. Una vez que el líder haya llegado al exterior de la misma, tiene que caminar aproximadamente un tercio del borde externo antes de girarse nuevamente hacia la persona de detrás, creando una línea alrededor de la parte externa de la espiral, para luego adentrarse de nuevo hacia el centro del círculo (Starhawk, 1989, pp. 258-259).

*extraordinarios* tanto del inconsciente humano, como del plano espiritual y, así, no sólo estimular el propio potencial, la creatividad, la sensibilidad y la conciencia, sino también hallar revelaciones a través de la invocación y unión con lo divino, todo lo cual lleva, en última instancia, a la experimentación del éxtasis —necesario para canalizar la energía interna y personal del *poder ritual*— y de la totalidad del ser:

[...] “Relax, breathe deep, and look into the well -the well beyond the world’s end...Call up the shadow you saw in the dream” [...] “She’s here... now I see it -the same shadow I saw months ago- it’s the woman who appeared in my dream last night, and stole my work from me” [...] “Her name is anger”, Valerie says softly. “Who is she?” “Me”. “What must you do?” “Become her, take her in”. [...] She sucks in her breath [...] Her body shakes; she sobs; screams, gasps. “She’s choking me”. “Keep breathing -deep- relax”. She pants. Her face is sweating. Gently I wipe it off. There is a white flash over her head -she sighs, relaxing. Her face is clear again. “I’ve done it. I’ve taken her in. She is me”. “How do you feel?” “Strong. At peace” (Starhawk, 1989, pp. 166–167).

La danza espiral simboliza la entrada en el reino de la muerte, en el útero de la diosa, que conlleva la transformación del ser tras la inmersión del individuo en el mismo. Esta unión mística con la divinidad lleva al empoderamiento personal, el contacto con el propio ser y la afirmación de la vida y del vínculo entre los seres humanos, el mundo natural y lo divino. Asimismo, la ejecución tanto de la danza, caracterizada por los movimientos entrecruzados de los participantes de la misma, como del recuerdo público de los difuntos de los seres queridos, conlleva la renovación y regeneración de los lazos comunitarios:

The we create a drum story, trance, or meditation in which we can feel connected to the dead, honour the ancestors, and receive help and information [...] Knowing we will have our yearly Samhain becomes a comfort when someone dies, and with the rise of AIDS everyone in our community has lost someone or knows someone who is living with the disease. When we chant the names, when we sing “What is remembered, lives”, we are saying that death does not sever our ties to those we love and that the community itself encompasses the circle of birth, growth, death and renewal (Starhawk, 1989, p. 260).

#### 8.4.2.3. Anmunobia o día de los difuntos: el Samhain de la Wicca Celtíbera

Antes de exponer en detalle el rito de Anmunobia de la Wicca Celtíbera, me gustaría aclarar que, en la medida que la información que voy a utilizar para ello proviene de mi propia observación e interpretación del ritual —lo que me convierte, en cierta forma en mi propia informante—, el lenguaje que voy a emplear en este epígrafe tiene como objetivo principal dar una narrativa del ritual, elaborada a partir de mi función como observadora participante. Esto es, mi intención, aquí, es transmitir una imagen no sólo del ritual *per se*, sino también del contexto más experiencial y ambiental, haciendo especial énfasis en la hermenéutica participativa, no sólo de los miembros de los diversos coros, sino también de los espectadores, en tanto que me parece muy interesante reflejar las emociones y comportamientos que éstos muestran a lo largo de una práctica de Halloween heterodoxa, caracterizada por una estética más bien teatral. Por tanto, mi explicación de este ritual es una reconstrucción liberal que aúna mi conocimiento de la religión wiccana, su cosmovisión y praxis ritual, con mi propia experiencia como observador ajeno no iniciado del rito —que pese a tener una estructura elaborada y ritualizada, presenta ligeras variaciones en las letanías— en los años 2015 y 2016. Asimismo, completaré dicha reconstrucción con elementos extraídos de las páginas webs y redes sociales —especialmente Facebook— que pertenecen a dicha tradición wiccana.

El rito de Anmunobia de los wiccanos celtíberos muestra ciertas particularidades que, sin duda alguna, lo distinguen de otras celebraciones wiccanas de Samhain. Una de las más llamativas de dichas particularidades es la habitual colaboración, que para la realización de esta festividad pública —la única de este carácter, junto con Litha, que lleva a cabo la Wicca Celtíbera—, efectúan los coros celtíberos con el Ayuntamiento de Pinto —colaboración que suele plasmarse en la participación habitual en la organización de la actividad de la Concejalía de Cultura, la Policía Municipal y Protección Civil—. Lo interesante de esta colaboración se encuentra, no obstante, en la manera de difundir y publicitar esta festividad (ver fig. 50), ya que ésta no sólo pone el acento en la relación entre Halloween y Samhain, sino que también perpetúa la tradicional

conexión, tratada en el epígrafe anterior, de esta festividad con el supuesto sistema de creencias y prácticas rituales, basado en los ciclos naturales y la comunicación con los difuntos y lo sobrenatural, de los celtas pre-cristianos, al tiempo que establece una vinculación entre la Wicca Celtíbera y dicho pueblo, eje principal de la recreación histórico-arqueológica que los wiccanos celtíberos llevan a cabo como señalé en el capítulo 5, implicando tanto una continuación, casi lineal, en la tradición de este festejo: “[...] una de las Festividades más antiguas que recuerda el ser humano, muy arraigada en la memoria atávica de nuestra sociedad [...]” (González, 2018b), como un reclamo de las supuestas herencias celtíberas de la localidad:

El Ayuntamiento de Pinto, a través de la Concejalía de Cultura, ofrece hoy miércoles 31 de octubre una especial celebración, antecedente del Halloween actual, que hunde sus raíces en tradiciones milenarias del Samhain (o Anmunobia), una festividad celta que consideraba la noche del 31 de octubre al 1 de noviembre como el final de un ciclo y la transición hacia un año nuevo (Ayuntamiento de Pinto, 2018).

El Ayuntamiento de Pinto, a través de la Concejalía de Cultura, ofrece el próximo lunes 31 de noviembre una especial celebración de Halloween que hunde sus raíces en tradiciones milenarias del Samhain (o Anmunobia), una festividad celta que consideraba la noche del 31 de octubre al 1 de noviembre como el final de un ciclo y la transición hacia un año nuevo. Esta celebración milenaria, vinculada a las estaciones y a la naturaleza, puede considerarse el antecedente de la festividad actual de Halloween (Ayuntamiento de Pinto, 2016).

Esta festividad está dedicada, principalmente, a la celebración del inicio del nuevo año, así como a la honra de los antepasados y al recuerdo de los difuntos: “[...] festejaremos la entrada del Nuevo Año Religioso en comunión con ausentes y presentes, con la esperanza puesta en transitar este Ciclo de Oscuridad, como tiempo de provecho y promesa de la Luz que ha de volver” (González, 2018a). Comienza con una profesión (ver fig. 51), habitualmente desplegada desde la c/Hospital hasta la Plaza de la Constitución del Ayuntamiento de Pinto, en la que participan tanto creyentes y miembros de pleno derecho de la Wicca Celtíbera, como el público en general, este último



acompañando a la comitiva, la cual va ataviada no sólo con túnicas donde predominan el blanco y el negro, sino también con emblemas y adornos con patrones geométricos y símbolos “celtas”. La imagen que se lleva en procesión es la de la Diosa Ataecina<sup>240</sup>, a quien, por su carácter psicopompo, los wiccanos celtíberos piden que “favorezca el tránsito de los espíritus de los difuntos y antepasados” —“Dios Endovélico, guíanos hacia el río de la vida y la muerte para que la madre Ataecina [...] haga llegar hasta nosotros los seres que moran en el otro lado ¡Soz auku!” (Wicca Celtíbera, Samhain, 2015)—, con el fin de que puedan participar, como objeto de honra y culto, en un ritual cuyo carácter fraternal y comunitario es continuamente subrayado, en tanto se busca compartir “todo aquello que de positivo ha llegado a nuestras vidas durante el Año, con el ánimo de saber y poder administrarlo en este tiempo de introspección y recogimiento, hasta el Renacimiento de nuestro Dios Padre Cernunnos” (González, 2018a). La procesión finaliza con una petición de permiso, a los ancestros y a los “espíritus del lugar”, para poder llevar a cabo el rito “del tiempo de Anmunobia” (Wicca Celtíbera, Samhain, 2015).

La ceremonia *per se*, se lleva a cabo en un altar situado en la plaza del Ayuntamiento, siendo el rito de evocación a los difuntos su principal elemento, el cual sucede tras la realización del ritual de apertura, tal y como éste se ha definido con anterioridad:

[...] Nuestros cuerpos albergan ahora el espíritu de los muertos, dándoles vida de nuevo. Las luces serán encendidas. Los ríos y cataratas se precipitan ante su presencia. Y el aliento de la vida volverá a salir como un mágico vaho de sus bocas. Lápidas de mármol, abríos [...] liberad las almas que vagan proscritas entre las estrellas. Pues yo, la sacerdotisa de la tierra, atravieso los fríos cementerios y hago temblar sus entrañas, que medio dormidas en la profunda noche, se agitan en su sueño invernal ¡Soz auku! (Wicca Celtíbera, Samhain, 2015).

---

<sup>240</sup> Diosa hispánica, cuya identificación con Proserpina en una inscripción de Mérida (*CIL* II 462), ha llevado a inferir, a algunos autores, un carácter agrario y, más habitualmente, un carácter infernal. Idea, esta última, que puede verse reforzada en el caso de que precisamente el culto a esta diosa hubiera sido un factor favorecedor de la difusión de cultos místéricos a Cibeles en el occidente hispano (Luján-Martínez, 1998, p. 292)

Espíritus luminosos del aire, soplar ahora en la boca de nuestros seres queridos. Insuflar en ellos el hálito de la vida para que despierten y puedan acompañarnos a celebrar nuestro rito de Anmunobia, la fiesta de los espíritus ¡Soz auku! (Wicca Celtíbera, Samhain, 2015).

Con el fin de ilustrar la “apertura del velo” entre los mundos y la creación de un “puente” entre los vivos y los muertos, uno de los Sumos Sacerdotes efectúa un acto simpatético basado en la ruptura de un jarrón de barro tras la libación del líquido<sup>241</sup>:

Que esta agua se convierta en un río, cuyas orillas unen la vida y la muerte, para que nuestros hermanos ausentes, nuestros antepasados y familiares puedan atravesarlo y acompañarnos en esta noche. Así como yo libero el agua del jarro, quedan libres las barreras que nos separan (Wicca Celtíbera, Samhain, 2015).

Junto al llamamiento a los espíritus se ejecuta, también, la invocación de las divinidades propiamente dichas (ver fig. 52). En el caso de este ritual concreto, esta invocación es más un llamamiento a “estar presente” y “participar” en la realización de la ceremonia, convirtiendo, así, a los mismos dioses tanto en objeto de culto, como en miembros *activos* de la comunidad. Curiosamente, uno de los objetivos que se persigue con dichas invocaciones es de naturaleza curativa, terapéutica:

[...] Dios de la curación, que moras en el Inframundo. Tú, que eres la luz más brillante que nace de la máxima oscuridad. Yo te invoco y llamo a tu puerta sagrada para pedir que desciendas hasta mí y mires el sentimiento que, por ti habita en nosotros. Y te pedimos ser curados de toda dolencia, física, mental y emocional (Wicca Celtíbera, Samhain, 2015).

Que se abra el cielo y la tierra. Que de sus entrañas más profundas salga nuestra gran Diosa Ataecina. Tú que eres la portadora de las llaves del otro mundo y tienes el festín en el fondo de los sepulcros. Levántate de tu trono alado, abandona tu dolor, atraviesa ese lago profundo y oscuro<sup>242</sup>, al que nos llevarás un día de la mano. Haz un puente de unión con nuestros seres queridos que un día dejaron nuestro mundo. Que miren en el fondo de

---

<sup>241</sup> La libación es una ceremonia ritual muy extendida en las prácticas religiosas de la Antigüedad que consistía en la realización de una ofrenda a una divinidad a través de verter en el suelo un líquido, el cual podía ser agua, vino, leche o miel, por ejemplo.

nuestros corazones, allí, donde siempre tenemos un hueco especial para ellos, donde recordamos los momentos vividos, su rostro y su sonrisa. Del otro lado, sombras de la muerte y la vida están entre nosotros, caminando a nuestro encuentro, tocando el alma de aquellos que les esperan y buscando amor en esta noche de Anmunobia ¡Soz auku! (Wicca Celtíbera, Samhain, 2015).

[...] Dios de las sombras, señor de la vida y dador de vida, pues conocer la muerte es conocerte. Abre de par en par, te lo ruego, las puertas por las que todos debemos pasar. Deja que nuestros seres queridos, que un día se marcharon y cuyos susurros nos llegan con la brisa del viento. Déjalos que vengan esta noche a celebrar con nosotros y que estas luces les sirvan de guía para llegar hasta aquí, hasta este templo. Que todos los que nos quieran bien, sean bienvenidos a este banquete<sup>243</sup> ¡Soz auku! (Wicca Celtíbera, Samhain, 2016).

Tras la finalización de esta ceremonia, se pasa una cesta para que, tanto los participantes del rito, como el público del mismo, depositen una ofrenda en honor a los difuntos que será enterrada durante la noche siguiente. Por último, y como es habitual en los sabbats, se lleva a cabo una cena comunal de cierre, una vez efectuado el ritual de conclusión mencionado con anterioridad. A dicha cena también puede asistir aquellos que estén interesados, aunque no pertenezcan a la Wicca Celtíbera.

Finalmente, me gustaría señalar que la actitud del público asistente se caracterizó, durante toda la duración de las ceremonias de Anmunobia a las que acudí, en los años 2015 y 2016, por una mezcla de curiosidad, mofa y jocosidad.

#### 8.4.3. Los ritos místico-iniciáticos

La palabra “iniciación” deriva del verbo latino *initio*, que significa “iniciar, empezar u originarse en”, haciendo precisamente referencia a los dos significados más extendidos del término en el panorama del esoterismo occidental: la admisión de nuevos miembros en una sociedad y la enseñanza de nuevos conocimientos. Es, por esta razón, que habitualmente suele asimilarse dicha palabra con “rito de iniciación” o “ritual iniciático”.

Los ritos iniciáticos han sido objeto de interés para antropólogos,

---

<sup>242</sup> Esta imagen recuerda a la laguna Estigia.

<sup>243</sup> Un banquete en la línea del *Feast of the Dead* tratado en el epígrafe anterior.

historiadores y sociólogos, en tanto presentan un significado social de una acción religiosa:

The term initiation in the most general sense denotes a body of rites and oral teachings whose purpose is to produce a decisive alteration in the religious and social status of the person to be initiated. In philosophical terms, initiation is equivalent to a basic change in existential condition; the novice emerges from his ordeal endowed with a totally different being from that which he possessed before his initiation; he has become another (Eliade, 1958, p. x).

De hecho, siguiendo con Mircea Eliade y, de acuerdo con Bogdan (2007, pp. 36-37), su división de las iniciaciones en tres grandes categorías es una de las más utilizadas y referenciadas en el marco académico, siendo su trabajo *L'Initiation et le monde moderne* (1964, Brill), publicado a raíz del congreso especializado en “Iniciación” de la *International Association fo the History of Religions* (IAHR) celebrado en la década de los 60, una de las obras introductorias a este campo de estudio. La primera de dichas categorías comprende los rituales colectivos por los que se efectúa el paso de la adolescencia a la edad adulta, caracterizándose por su naturaleza “obligatoria” para el conjunto de los miembros de la comunidad. La segunda categoría abarca los ritos de entrada dentro de una sociedad secreta, la cual suele proclamar la posesión de una suerte de conocimiento secreto y misterioso del que se desea participar plenamente. Por último, la tercera tipología se singulariza por su vocación mística, por el deseo de experimentar lo religioso de manera personal, siendo lo predominante aquí, de hecho, el elemento del estado alterado de conciencia o éxtasis (Eliade, 1964, p. 2): “[...] it is an integral part of what is called man's gaining consciousness of his specific mode of being in the world” (Eliade, 1958, p. 101). Las dos últimas categorías se distinguen de la primera en tanto son voluntarias y “buscadas” por la persona interesada.

Tal y como se expuso a lo largo del capítulo 2 y se reflejará también en el presente discurso, tanto los rituales de iniciación que se han desarrollado en la tradición esotérica occidental -rosacruces, masones, las sociedades ocultistas victorianas como la de la *Golden Dawn* o la O.T.O., etc.-, como los que tienen

lugar en las nuevas religiones de la Wicca y el Paganismo Contemporáneo, están fuertemente sujetos a la idea del *secreto* en un doble sentido que está, a su vez, relacionado con los dos tipos de iniciaciones que se llevan a cabo en dichos movimientos:

a) la iniciación en cuanto admisión en un grupo social *cerrado* que pone especial énfasis en demarcar los límites identificativos entre los “hermanos” y los “ajenos”;

b) la iniciación en tanto ascensión en la jerarquía interna, habitualmente representada por un sistema de grados del grupo social concreto. Esta ascensión no sólo es fundamental en la definición del tipo de relación que se establece entre los miembros, sino que suele estar vinculada a la cantidad de *gnosis*, o conocimiento místico, que se le revela al candidato. Esto es, a medida que el iniciado se va introduciendo más profundamente en los círculos más “cerrados” del grupo social o sociedad, se espera que participe en los secretos y conocimientos de la misma.

Además, tampoco es extraño que, en estos ritos iniciáticos, se busque poner al candidato en un estado psicológico de alteración extática. Es más, en el caso de wiccanos y paganos, la alteración de la consciencia es uno de los requisitos indispensables para la correcta realización de la praxis mágica, como ya se ha señalado con anterioridad. En el contexto del ocultismo, por ejemplo, la sociedad ocultista *Argentium Astrum*, fundada en 1907 por Aleister Crowley y George Cecil Jones, concede bastante importancia a la consecución de ciertos estados mentales durante las iniciaciones. Basado en el sistema de grados rosacruciano de la *Golden Dawn*, la A.A. requiere que el mago alcance los estados de conciencia y los “poderes” integrados en cada uno de las diez *Sefirôt*: “[...] the magician is only an Adeptus Minor when he or she has actually achieved the Knowledge and Conversation of the Holy Guardian Angel” (DuQuette, 2003, p. 214).

#### 8.4.3.1. Las iniciaciones wiccano-paganas

En el marco de la Wicca y el Neopaganismo, las iniciaciones son algo

más que ritos de paso que marcan la entrada a la comunidad, pues conllevan, asimismo, de manera habitual, simbología de muerte —el “nacimiento” de un wiccano comienza, de hecho, con una serie de pruebas que conducen a una “confrontación” con la muerte, como se expondrá en el epígrafe siguiente, durante el ritual iniciático— y de renacimiento. Un punto este último que, sin duda alguna, está en relación directa con la magia de transmutación, tratada anteriormente, pues se tratan, en esencia, de rituales que implican el inicio de un viaje de evolución y metamorfosis consciente para iniciado:

Recorrer **El Camino** no es fácil ni deja atisbar una meta en la lejanía, pero bien cierto es que nos permite aprovechar uno de los pocos momentos en los que podemos disfrutar pasando de una fase a otra, siendo la Iniciación quizá la etapa más importante y que más nos marcará durante todo nuestro peregrinaje. Y aunque no debemos entender este renacimiento como una meta, sino como la consagración de nuestro periplo, el inicio de un viaje sin retorno, pararnos un momento a coger aire y mirar hacia atrás, nos proporcionará el derecho bien merecido a sentirnos integrados en una estructura ya como nodos de la misma. [...] Sentíos orgullosos por vuestro esfuerzo, pero humildes para entender que es mucho lo que os queda por recorrer y lo que se os va a exigir, y que una vez tenéis un Nombre para los Dioses, sois plenamente responsables ante Ellos de todo lo que hagáis y las decisiones que toméis a partir de ahora (González, 2016b).

Esto es, al igual que, como expliqué con anterioridad, ocurre con las celebraciones de la *Rueda de la Vida*, la muerte es uno de los temas centrales de las iniciaciones wiccanas, poniéndose en primer plano desde el desafío de la misma al iniciado en su primer círculo. Como se verá más adelante, el poder transformador de la muerte se manifiesta en el ritual, en tanto la iniciación se percibe como la muerte “simbólica” y el renacimiento de un *nuevo* wiccano: para comenzar una vida como sacerdote wiccano, primero el “antiguo yo” debe “morir”. De nuevo, la muerte allana el camino para iniciar el viaje de transformación final, el comienzo de un proceso de cambio y transmutación psico-personal por el que sólo se puede transitar una vez que el iniciado ha superado el desafío de la “Muerte”, aceptado los pactos de secreto y protección, tratados en el capítulo 5, y está listo para empezar su nueva vida con un nuevo

nombre y un nuevo lugar en la comunidad social.

Si bien los ritos iniciáticos son característicos de la Wicca esotérica, especialmente, tal y como se ha señalado con anterioridad, siendo, por ello, que son el principal objetivo del análisis de esta cuestión, son evidentemente igual de importantes para el resto de tradiciones wiccanas. Como ya he dicho en anteriores capítulos, la Wicca Celtíbera considera obligatoria la iniciación para poder entrar en la comunidad wiccan y participar en sus rituales con derecho pleno:

[...] usted puede no definirse dentro de una tradición determinada y optar por coger de aquí y de allá y hacerte una idea, pero eso no significa que exista una Wicca Ecléctica por sí. Son personas que no se han ceñido a ninguna tradición [...] no están iniciadas, no están ordenadas, no están en la Wicca (Soneira-Martínez, 2017b).

Como ya he mencionado, la apostasía es *conditio sine qua non* para poder iniciarse en la tradición celtíbera. Este proceso se inicia mediante el rito denominado “Ceremonia de Bautizo”, u *hospitium*, así con la inscripción del iniciado en el Libro de Nombres del corro o congregación concreto, en el que constan: el nombre y los apellidos completos del/la iniciado/a; la fecha y la hora a las que ha tenido lugar la iniciación; la localidad donde se ha realizado; y, por último, el nombre de la congregación y el del sacerdote/isa o Sumo/a Sacerdote/tisa correspondiente que haya conducido el rito (González, 2012d). El proceso de iniciación se prolonga a lo largo de un ciclo de un año y un día, durante el cual la persona se adscribe a la tradición celtíbera bajo el término de *adepto* —estando bajo el padrinazgo y “disciplina” de un/a Hermano/a Wiccano/a Sacerdote/isa, Sumo/a Sacerdote/tisa o Congregación de La Wicca Celtíbera (González, 2012d)—, que implica que carece todavía del pleno derecho, lo que limita su participación en los ritos. Sólo una vez que el iniciado es reconocido como “wiccano”, pasa a ser considerado un miembro de pleno derecho dentro de la comunidad, pasando a ser introducido en el conocimiento tanto de los rituales, privados y públicos, como de las enseñadas privadas y hermético-mistéricas del Culto, y pudiendo participar en los órganos de representación a

los que ya me he referido en la introducción del bloque II. Por último, a quienes desean convertirse en “wiccanos”, y nuevos miembros de la comunidad celtíbera, se les exige, entre otras cosas:

a) tener pleno conocimiento del compromiso que demandan adquirir al consagrarse a La Vieja Religión con La Wicca Celtíbera;

b) que, como herederos y testimonio de La Vieja Religión, a partir de su ingreso su modo de vida se atenga a la Doctrina y Principios de La Wicca Celtíbera;

c) no tener más deseo ni intención con su ingreso en La Wicca Celtíbera, que procurar su desarrollo espiritual y servir a los/las Dioses/as (González, 2012d).

En lo que respecta a la Brujería Feminista, el proceso de iniciación difiere bastante de los que se encuentran tanto en las tradiciones de la Wicca esotérica, como en la Wicca Celtíbera —pese a que los detalles de esta última se desconocen con precisión, debido a su ya aludido carácter hermético—. Lo primero en que este proceso se distingue, es en el hecho de que las brujas feministas y, concretamente, aquellas que integran la comunidad *Reclaiming*, sólo llevan a cabo un ritual de iniciación, en vez de la jerarquía de tres grados iniciáticos de Gardner, basado, en parte, en los dos ritos iniciáticos de la Faery Wicca de Víctor Anderson, en donde, hay que recordar, fue iniciada la propia Starhawk. El segundo detalle por el que se caracteriza dicho proceso, es por su naturaleza terapéutica, más que mística, en clara oposición, en este sentido al triple grado de Gardner: “In Reclaiming’s initiation ritual, religion is reclaimed as meaning *relinking*: making whole what was broken apart, relinking humans with their source of being, with their fellow humans, with the natural elements, with their Deep Self, relinking body and spirit” (Salomonsen, 2009, p. 387). En este sentido, el ritual mágico que implica la iniciación de las brujas feministas ha de leerse en clave de terapia psicológica, en tanto provee al individuo de sabiduría y conciencia de la propia psique personal, con el fin de ayudarlo a vivir “una vida con más significado”.

Como en el resto de rituales wiccanos, independientemente de la tradición



wiccana a la que se esté refiriendo, en el ritual de iniciación se busca enfatizar la experiencia con el fin de “agudizar” el proceso no sólo de aprendizaje, sino también de cimentar la “identidad interna y nueva” del individuo. La prioridad de la experiencia emocional y de la reflexión intelectual durante el rito iniciático de la Brujería Feminista bebe, al igual que ocurre con las iniciaciones de Gardner, de las tradiciones ritualizadas del esoterismo occidental, tal como queda representada en la estructura arquetípica analizada por Víctor Turner: separación, liminalidad, *communitas*, expuesta al inicio del capítulo 8.

Al igual que lo que ocurre en la triple iniciación de Gardner, como se verá a continuación, en la iniciación de las brujas feministas también tiene lugar un enfrentamiento con la propia muerte. Un enfrentamiento que busca la vulnerabilidad de la iniciada, agudizar su coraje para confrontar sus propios miedos, su dolor o su pérdida, así como para “asomarse al abismo” con el fin de curarse y liberarse: “Death is the root of our deepest fears, and the true face of the Shadow. It is the terror behind vulnerability, the horror of annihilation that we fear our anger or our power will provoke” (Starhawk, 1989, p. 189). Por esto, la muerte es la figura a la que las candidatas a la iniciación deben “encarar”, con plena voluntad, con los ojos vendados y atadas<sup>244</sup>, para poder entrar en el círculo:

You are about to enter a vortex of power, a place beyond imagining, where birth and death, dark and light, joy and pain, meet and make one. You are about to step between the worlds, beyond time, outside the realm of your human life. You who stand on the threshold of the dread Mighty Ones, have you the courage to make the essay? For know that it is better to fall on my blade and perish than to make the attempt with fear in the heart! (Starhawk, 1989, pp. 190-191).

Como cualquier otro rito de naturaleza iniciática, la iniciación de las brujas feministas incide en el “secreto del silencio”, el conocimiento desde dentro y el

---

<sup>244</sup> La atadura se lleva a cabo con un cordón fino alrededor de las muñecas: “And She was bound as all living must be, who would enter the Kingdom of Death” (Starhawk, 1989, p. 190), y de la rodilla: “Feet neither bound nor free” (Starhawk, 1989, p. 190). La atadura ritual, aunque algo más elaborada, también se lleva a cabo, como se explicará más adelante, en el ritual iniciático del primer grado de Gardner.

secreto del crecimiento: esto es, estar dispuesto a sufrir para poder aprender:

The Priestess rolls up the cord, and asks the apprentice, "Are you willing to swear the oath?"

*Apprentice:* "I am".

*Priestess:* "Are you willing to suffer to learn?"

*Apprentice:* "Yes".

The Priestess takes the apprentice's hand, and, with a needle properly [...] sterilized [...] pricks her finger, squeezing a few drops of blood onto the measure.

*Priestess:* "Repeat after me: 'I, \_\_\_\_\_, do of my own free will most solemnly swear to protect, help, and defend my sisters and brothers of the Art. I always will keep secret all that must not be revealed. This do I swear on my mother's womb and my hopes of future lives, mindful that my measure has been taken, and in the presence of the Mighty Ones'" (Starhawk, 1989, p. 191).

Las brujas feministas creen que el conocimiento experiencial es de un carácter profundo. Al reclamar y reformar un rito tradicional de iniciación e incorporarlo a una expresión por lo demás elaborada de un orden simbólico feminista recién inventado, las brujas de la comunidad *Reclaiming* han contribuido con una nueva noción de mujeres como iniciadoras y creadoras del crecimiento humano (Salomonsen, 2009, p. 389). El objetivo de este rito "místico" es, pues, transmitir el conocimiento y la percepción a través del pensamiento corporal, el sentimiento y la acción que de otra manera no se pueden conocer, y organizar activamente un proceso de desplazamiento y transferencia psicológicos para inducir el crecimiento personal y espiritual de la candidata. En otras palabras, el ritual de iniciación de las brujas feministas ha adaptado las formas tradicionales de los ritos místicos a las necesidades individuales de la mujer de crecimiento, madurez espiritual, autonomía e interconexión comunitaria.

#### 8.4.3.2. La triple iniciación de Gerald Gardner

Los rituales iniciáticos son uno de los rasgos más característicos de la Wicca esotérica, en tanto las tradiciones que la componen, la Wicca Gardneriana y la Wicca Alexandrina, se autodefinen como "místicas" e

“iniciáticas”. Como escribe V. Crowley, sacerdotisa wiccana iniciada en dichas tradiciones, uno de los objetivos principales de este tipo de Wicca es la consecución del autoconocimiento, así como de la transformación psico-espiritual permanente: “a moving of the centre of the personality from the ego (what I think of as myself), to the *Self* (what I truly am when the contents of the unconscious are revealed and reconciled)” (1996, p. 86), siendo precisamente el conjunto de tres grados de Gardner una de las estrategias más importantes para conseguir el mismo. Es decir, como señala Hume (1997, pp. 131-134), los ritos de iniciación se enmarcan dentro de la magia de transmutación, pues se vertebran en torno a la idea de “levantar” una dimensión paralela a la realidad que el iniciado debe experimentar voluntariamente con el fin de *morir* como su yo anterior y *renacer* como wiccano.

Pues bien, los rituales de iniciación wiccanos, establecidos en un sistema de tres grados, fueron confeccionados por Gerald Gardner, quien ya hizo referencia a los dos primeros en su novela *High Magic's Aid*: “Take heed, O lords of the watchtowers of the east. Jan, properly prepared, will be made a priest and witch” (1996, p. 182). Para su elaboración —tal como señaló Aidan A. Kelly en su obra *Crafting the Art of Magic* (1991)—, Gardner copió fragmentos del libro de Crowley *Magick in Theory and Practice* (1930) y del grimorio medieval *The Greater Key of Solomon* (1970), traducido al inglés por Samuel MacGregor Mathers, miembro fundador de la *Hermetic Order of the Golden Dawn*. Tanto Doreen Valiente, como Steward y Janet Farrar han publicado versiones diferentes de los ritos iniciáticos gardnerianos<sup>245</sup> (Farrar & Farrar, 1986<sup>246</sup>, p. 3).

---

<sup>245</sup> Existen tres versiones de dichos ritos. Denominadas Text A, B and C, corresponden a diferentes estadios de evolución de los escritos de Gardner. La primera versión, Text A, fue desarrollada por el propio Gardner durante su estancia en el *coven* de New Forest en el que supuestamente fue iniciado (Farrar & Farrar, 1986, p. 3). Según los Farrar, esta versión está impregnada con la influencia de los rituales de la *Ordo Templi Orientis*, de la que el propio Gardner formó parte. En 1953 escribió la segunda versión, Text B, mientras que confeccionó la última de las mismas, Text C, de manera conjunta con Valiente, siendo ésta la principal autora de los nuevos pasajes, así como la responsable de la eliminación de buena parte del material que estaba relacionado con Crowley y la O.T.O. (Farrar & Farrar, 1986, p. 3; Bogdan, 2007, p. 154).

<sup>246</sup> El libro del matrimonio Farrar, *The Witch's Way*, publicado en 1986 con la ayuda de Doreen

El primer grado iniciático es el ritual de admisión que permite al iniciado entrar en la Wicca y convertirse en un “brujo” reconocido. A través de este rito, el *status* del iniciado cambia y evoluciona, pasando de ser un “ajeno” a un miembro de pleno derecho. Es aquí donde reside la importancia de este ritual. Una vez que el iniciado cruza el “umbral” y penetra en el espacio *sacro* del círculo wiccano, cuya naturaleza ya he explicado en el capítulo 7, pasa a formar parte de la comunidad, pudiendo identificarse y reconocer su pertenencia a un *coven* específico y a una tradición wiccana concreta: “[...] initiation [...] can give [...] a sense of belonging [...] and just by giving a sincere postulant [...] the right to call himself or herself a witch, you are encouraging him or her to work hard to live up to the name” (Farrar & Farrar, 1986, p. 9). Siguiendo la noción de polaridad, a la que ya hice referencia en capítulos anteriores, y que domina buena parte de la praxis ritual y el sistema mágico wiccano-pagano al poner el foco en la idea de que la comunión entre la energía masculina y femenina es esencial para que la magia tenga lugar<sup>247</sup>, los candidatos son tradicionalmente iniciados por un sacerdote del sexo opuesto que ya haya adquirido el segundo o el tercer grado. No obstante, y como indican los Farrar (1986, p. 11), hay excepciones a esta regla, siendo, la más importante de las mismas, la iniciación de los hijos por sus padres, “al ser parte de ellos mismos”: las niñas son iniciadas por las madres y los niños por los padres.

Tanto Vivianne Crowley, como el matrimonio Farrar, insisten en lo importante que es que el candidato afronte el primer grado completamente expuesto y vulnerable. El iniciado tiene que dejar su ego y conciencia a un lado antes de poder entrar en el círculo. Con el fin de *renacer* dentro del mismo, debe entrar en él como “la primera vez que llegó al mundo”. Por tanto, para lograr la

---

Valiente, contiene el grueso de los rituales gardnerianos contemporáneos. A través de esta publicación, consiguieron que tanto el núcleo ritual, como los textos principales de la Wicca Gardneriana, se hicieran accesibles para todo aquel que quiera utilizarlos o esté interesado en los mismos.

<sup>247</sup> Aunque, como ya señalé en el epígrafe 4.1., no sólo esta idea de la polaridad está llena de contradicciones, sino que hay tradiciones wiccanas que la rechazan. En el epígrafe mencionado hice referencia a las Radical Faeries, pero también la Wicca Diánica, o Feminista, se opone a la polaridad de géneros, en tanto se supone más egalitaria y pone el énfasis en lo femenino.

exposición y vulnerabilidad requeridas, el candidato debe ser “desnudado”<sup>248</sup>, atado<sup>249</sup>, y tener los ojos vendados. La atadura (ver fig. 53) y el vendado no sólo buscan causar miedo en el iniciado, sino que simbolizan la muerte y el renacimiento conscientes por los que el candidato debe pasar para iniciarse en la Wicca. La aceptación del desafío, así como el enfrentamiento al miedo de la exposición, son, para los wiccanos, los instrumentos para eliminar los vínculos con el pasado y poder afrontar la nueva vida, y la nueva identidad, dentro del *coven*.

Dicho desafío es simbolizado por la figura de la *Muerte*, encarnada ritualmente en la forma del Sumo/a Sacerdote/isa, quien se sitúa a la entrada del círculo encapuchada y armada con una espada, habitualmente. La *Muerte*, presente en el ritual tanto metafóricamente, personificada en el sacerdote, como literalmente, en la punta de la espada que se apoya en el pecho del iniciado, advierte al iniciado que únicamente puede penetrar en el reino de la *Muerte* y en el círculo wiccano una vez haya comprendido la implicación de las contraseñas, ya expuestas en el capítulo 5, “Perfect Love” y “Perfect Trust”, cuyo significado enfatiza la importancia de la confianza en el grupo, el amor propio y la autoestima. Unas emociones que, para los wiccanos, se hacen posibles en el círculo gracias al contacto íntimo entre la psique de los individuos y las divinidades, la Diosa y el Dios Astado, invocadas con el fin de que sus cualidades como arquetipos, en este caso de unidad y de amor femenino y masculino, se manifiesten en la experiencia vital de los participantes del ritual, uniéndolos como miembros de una misma comunidad:

O thou who standest on the threshold between the pleasant world of men and the  
Terrible Domains of the Lords of the Outer Spaces, hast thou the courage to make the

---

<sup>248</sup> El retiro de la ropa, denominado *skyclad*, y la exposición, tienen un significado simbólico de transformación personal, pues, como señala V. Crowley (1996, p. 88), la iniciación gardneriana es “un viaje hacia el interior del ser” que el iniciado ha de afrontar dejando a un lado su “persona”, con el fin de llevar a cabo el *renacimiento* requerido lo más pura y honestamente posible.

<sup>249</sup> Un ritual en sí mismo que se lleva a cabo con tres cuerdas rojas de distintos tamaños: una larga, para inmovilizar las muñecas juntas detrás de la espalda, cuyos extremos son atados al cuello; y dos cortas, anudadas respectivamente alrededor del tobillo derecho y de la rodilla izquierda (Farrar & Farrar, 1986, p. 16).

assay? For I say verily, it were better to rush on my blade and perish than to make the attempt with fear in thy heart (V. Crowley, 1989, p. 71).

Asimismo, la *Muerte* advierte al iniciado de los “peligros espirituales y psicológicos” que implica la búsqueda del crecimiento interior y del autodesarrollo personal:

[...] if we step through the door [...] we discover with terror that we are the objects of unseen factors. It can even give rise to primitive panic because, instead of being believed in, the anxiously guarded supremacy of consciousness - which is in truth one of the secrets of human success - is questioned in the most dangerous way (V. Crowley, 1989, p. 71).

En lo que respecta al segundo grado, es la iniciación por la que el candidato se convierte en un “auténtico sacerdote” wiccano. A través de este rito, el iniciado recibe el título de Sumo/a Sacerdote/isa: "Hear, ye Mighty Ones, (name), a duly consecrated Priestess and Witch, is now properly prepared to be made a High Priestess and Witch Queen" (Gardner, 1949f)<sup>250</sup>. De hecho, y según el matrimonio Farrar, que fue iniciado en la tradición Alexandrina en 1970, un brujo que ya haya recibido el segundo grado puede fundar su propio *coven*, aunque estará bajo la “guía” del *coven* de origen hasta que éste le conceda el tercer grado iniciático y pueda ser completamente autónomo. La iniciación del segundo grado se divide en dos partes diferenciadas, la primera de las cuales consta de tres elementos principales que no están presentes en el primer grado:

a) el bautizo del candidato con el nombre “brujo” de su elección, el cual debe implicar una cualidad o atributo a la que el iniciado aspire o que desee desarrollar. Este nombre representa la verdadera naturaleza del candidato, por lo que ha de mantenerlo en secreto ya que, según los propios wiccanos y siguiendo la línea popularizada por Eliphas Lévi<sup>251</sup> y la *Golden Dawn* —como ya indiqué en el epígrafe 2.4.3.—, entre otros, los nombres tienen una poderosa

---

<sup>250</sup> Este texto organiza cronológicamente el material utilizado por Gardner y su grupo desde 1949 a 1961, aproximadamente. Compilada y comentada por Aidan A. Kelly, esta versión fue subida a Internet a mediados de los 90 como parte de los archivos de Internet Book of Shadows. Es importante aclarar que no hay una versión “oficial” del Book of Shadows, pues cada *coven* redacta su propia copia del mismo, añadiendo sus prácticas particulares.

influencia sobre aquello que encarnan;

b) la ceremonia de canalización de energía, durante la que el iniciador concentra todo su poder en el iniciado: “Magus kneels, placing left hand under her knees and right hand on her head, thus forming magic link. Magus: “I hereby will all my power into you”. Wills” (Gardner, 1949f), y tras la que se procede a la “consagración” del iniciado con aceite, vino y un beso: “I consecrate thee with oil (on genitals, right breast, left hip, right hip, left breast, genitals), I consecrate thee with wine, I consecrate thee with my lips, High Priest and Magus (High Priestess and Witch Queen)” (Gardner, 1949f);

c) el ritual de las cuerdas, cuyo objetivo es enseñar al iniciado el denominado “efecto boomerang”, esto es, la creencia de que cualquier esfuerzo mágico retorna al hacedor por triplicado —una idea que se encuentra en la base de la *ley de causa y efecto* del código ético wiccano-pagano—. El candidato debe atar al iniciador con las cuerdas de la misma forma que fue inmovilizado, para luego azotarlo de manera ritual tres veces el número de golpes que dio el iniciador: “[...] in witchcraft you must ever give as you receive, but ever triple. So where I gave thee 3, return 9; where I gave 7, return 21; where I gave 9, return 27; where I gave 21, return 63” (Gardner, 1949f). Se trata de un rito que pone a prueba la madurez del candidato, así como su capacidad de reacción y control ante las acciones ajenas. Durante la realización del ritual ambos, iniciador e iniciado, han de mostrar mutua confianza: “[...] both Initiator and Initiate have ultimately equal stature in the cosmic plan, and both are channels for the power being invoked, not its source” (Farrar & Farrar, 1986, p. 24).

La segunda parte de esta iniciación consiste en una lectura o una *performance* de la *Leyenda del descenso de la Diosa*<sup>252</sup>, que cuenta cómo la

---

<sup>251</sup> Lévi habla de la importancia del nombre en su célebre *La Clef des Grands Mystères* (Baillière Brothers, 1861).

<sup>252</sup> Esta leyenda se ve reforzada por interpretaciones identitarias de los mitos de diosas como Isis, Inanna, Ishtar o Perséfone. Unas interpretaciones que se han fundido y reforzado con la concepción de la muerte y la resurrección de los sistemas místicos tradicionales como formas de orfismo y otros misterios de Dionisio. A este se añade el hecho de que, de acuerdo con Bogdan (2007, p. 167), el tema de la muerte y la resurrección del que trata la leyenda mencionada es una característica estándar de la mayoría de los sistemas masónicos iniciáticos

Diosa bajó al Inframundo —donde se encontró con el Dios en su papel del *Señor oscuro de la Muerte*—, en busca de una respuesta para la pregunta “¿Por qué causas que todas las cosas que amo y disfruto se desvanezcan y mueran?” (V. Crowley, 1996, p. 90; Drury, 2009, p. 69):

"Lady", replied Death, "it is fate that all who are born must die. Everything passes; all fades away. I bring comfort and consolation to those who pass the gates, that they may grow young again. But You are My heart's desire. Return not, stay here with Me".

But She answered: "I feel no love for Your cold comfort".

Then said Death: "Since You will not receive My wisdom in the spirit of love, You must suffer the purification of all who come to My kingdom".

"It is better so, to learn what all must learn." And so, She received the ordeal of purification-by earth, and water, and fire, and air-and was made wise in the mysteries of death. Through Her ordeal She attained wisdom and knew love for the Lord of Shadows. And Death welcomed Her and taught Her all His Mysteries. She took up His crown, which he had laid at Her feet. And it became a circlet which She placed around Her neck, saying: "Here is the Circle of Rebirth. Through You all passes out of life, but through Me all may be born again. Everything passes; everything changes. Even Death is not eternal. Mine is the mystery of the Womb, that is the Cauldron of Rebirth. Enter into Me and know Me, and You will be free of all fear. For as life is but a journey into death, so death is but a passage back to life, and in Me the circle is ever turning" (Bado- Fralick, 1998, pp. 12–13<sup>253</sup>).

La importancia de la historia en contexto ritual se sitúa en que el candidato haga conexiones entre los eventos del mito y los desarrollados durante su iniciación. La *performance* del mito tiene como objetivo promover la identificación de dicho candidato con la Diosa, la cual ha experimentado una transformación cósmica, pasando a situarse en “un lugar definido en el cosmos, así como en un lugar de importancia y dignidad” (Lincoln, 1981, p. 105), y su seguimiento de dicha transformación como un modelo a seguir en su propio camino espiritual.

V. Crowley describe el segundo grado de la Wicca como un viaje por las

---

como, por ejemplo, la Leyenda de Hiram del grado de Maestro Masón. Todo este refuerzo y uso del mito de la Diosa constituye una “personalización” importante de lo específicamente wicciano.

<sup>253</sup> Existen numerosas variaciones del mito, muchas de las cuales se pueden encontrar en los libros de Doreen Valiente y el matrimonio Farrar. La versión expuesta en el texto es similar a la utilizada en el *coven* de Nikki Bado-Fralick.



profundidades del subconsciente del candidato, cuyo objetivo no es sólo el conocimiento del verdadero “yo”, de la auténtica esencia, a través del auto-reconocimiento en el *otro*, el *opuesto*, sino también la propia subversión del estereotipo socio-cultural establecido: “Psychologically, the opposite sex deity carries much of the projection of our own contra-sexual side of the psyche-the animus for a woman and anima for a man” (V. Crowley, 1996, p. 89). El segundo grado de Gardner presenta, por tanto, un fuerte simbolismo relacionado con la muerte y el renacimiento: “[...] to be reborn you must die and be ready for a new body; and to die you must be born; and without love you may not be born; and this is all the Magics” (Farrar & Farrar, 1986, p. 30). Así como el primer grado busca sobrepasar el miedo a la auto-exposición, la segunda iniciación consiste en superar el miedo a la aniquilación y a la muerte, tanto física, como del ego. El segundo grado concluye con el iniciador anunciando la consagración del nuevo/a Sumo/a Sacerdote/isa: “Magus, taking the new Initiate by the hand and holding the Athame in the other, passes once round the Circle, proclaiming at the Four Quarters, 'Hear, Ye Mighty Ones, (name) hath been duly consecrated High Priestess and Witch Queen'” (Gardner, 1949f).

Gerald Gardner convirtió su *Great Rite* en la pieza central del tercer y último grado de la iniciación dentro de la Wicca. El tercer grado consiste en un ritual mágico de contenido marcadamente sexual que rinde homenaje a la polaridad masculina/femenina que existe en todas las cosas del cosmos, expresando tanto la unión física, mental, espiritual y astral que tiene lugar entre el hombre y la mujer, como la unión del Dios y la Diosa. En otras palabras, y como indican los Farrar (1986, pp. 32-33), este rito representa los tres principios básicos de la Wicca:

a) la creencia de que la base de todo “trabajo mágico” se encuentra en la polaridad;

b) la cosmovisión centrada en el principio hermético *como es arriba, es abajo*, al que ya me he referido en sucesivas ocasiones a lo largo del trabajo, por la que el ser humano (microcosmos) es el reflejo y la manifestación de la divinidad, del universo revelado (macrocosmos);

c) la creencia en que todos los niveles, desde el físico al espiritual, son igualmente sagrados. Como ya he mencionado, la polaridad de lo masculino y lo femenino es el simbolismo central de todo el ritual. De esta manera, la copa, o grial, es el elemento ritual “femenino”, mientras que el *athame*, o daga, es el “masculino”. El descenso del *athame* dentro de la capa (ver fig. 54) simboliza la unión sexual, siendo el cuerpo femenino en sí mismo el propio “altar” del ritual: “For in the old times a woman was the Altar [...] the sacred place was the point within the center of the circle [...] the point within the center is the origin of all things. Therefore, should we adore it” (Gardner, 1949g).

Lo más característico de este rito es que, al igual que la ya referida, en el epígrafe 2.4.4., *Gnostic Mass*, creada por A. Crowley como punto central de la praxis ritual de la O.T.O. en 1913, es una representación del *matrimonio sagrado*, en el que ambas polaridades, dios/diosa, cielo/terra, se fusionan en uno. De acuerdo con Frater (2001, p. 179), se trata del ritual más sagrado [para los wiccanos esotéricos], un “clímax mágico” de meditación y éxtasis, durante el cual las *personas* de los sacerdotes desaparecen en la manifestación misma de la divinidad —una teúrgia que, como reiteraré en el capítulo 8, es distintiva de la Wicca, puesto que la comunión con la divinidad es mística, directa y desde el interior—:

"O Secrets of secrets that art hidden in the being of all lives. Not thee do we adore, for that which adoreth is also thou. Thou art that and That am I [...] "I am Life and the giver of Life, yet therefore is the knowledge of me the Knowledge of Death [...] "I am alone, the Lord within ourselves whose name is Mystery of Mysteries [...] "Encourage our hearts, Let thy Light crystallize itself in our blood, fulfilling us of Resurrection, for there is no part of us that is not of the Gods" (Gardner, 1949g).

Además de la influencia clara de Crowley, algunos investigadores apuntan que otra posible influencia para el *Great Rite* de Gardner fueron los rituales sexuales del tantrismo hindú, algo que no es de extrañar pues, ya para 1940, el tantra era bien conocido en Inglaterra, entre otras cosas, por las actividades del propio Crowley. En otras palabras, más que el hecho de que Gardner tomara materiales directos del tantrismo hindú —esto es, el tantra sea una fuente

primaria en la obra y el pensamiento de Gardner—, lo más probable es que éste llegara a dichos materiales a través de las lecturas e interpretaciones que de esta tradición llevaron a cabo los teósofos y el mismo Crowley.

Dicho esto, es importante reseñar que, aunque es probable que no exista nadie que personifique mejor la liberación radical a través de la magia sexual que Crowley —quien identificaba la magia sexual como la forma más poderosa de magia—, lo cierto es que éste no tenía un conocimiento preciso y riguroso del tantra, habiendo heredado gran parte de la visión orientalista del *exótico* y *erótico* Oriente que entró de la mano de, entre otros, Blavatsky y la Sociedad Teosófica, y que combinó con sus propios experimentos en magia sexual (Urban, 2008, pp. 428-429). Además, algunos autores como Hutton, han hecho notar que, la organización de Gardner del *coven* como un círculo formado por parejas de hombres y mujeres es muy similar a la organización del *chakra puja* tántrico —filtrado por fuentes esotéricas occidentales—: “[...] the *panchamakara* [...] women and men sat alternately in a circle at midnight, presided over by a leader and by a [...] naked priestess representing a goddess. A ritual meal was followed by sexual intercourse as an act of worship” (1999, p. 231).

El legado de Gerald Gardner es determinante para el desarrollo del movimiento de la Wicca. Sin embargo, hay que tener presente que dicho movimiento está “vivo”: cambia y evoluciona constantemente. En la actualidad, como se ha ido viendo a lo largo del trabajo, existe una gran pluralidad de tradiciones wiccanas y de *covens*, cuya heterogeneidad en la forma de entender y llevar a cabo la praxis religiosa, también se refleja en el modo de desarrollar los rituales iniciáticos: “[...] the first large-scale esoteric new religious movement in which rituals of initiation is an integrated part of not only the organizational structure, but also the spiritual practices of the movement” (Bogdan, 2007, p. 208).

## **CONCLUSIONES**

**El camino espiritual de la Wicca: identidad,  
individualidad y comunidad**

El estudio realizado a lo largo de la presente tesis doctoral invita a llevar a cabo, a modo de conclusiones, una serie de observaciones acerca de tres puntos concretos, especialmente: a) la innegable influencia que la tradición esotérica occidental ha tenido en el desarrollo de la cosmovisión, creencias y praxis ritual de la religión wiccana; b) la característica “búsqueda”, que parecen compartir quienes se acercan a esta religión, de un camino espiritual que les ayude a efectuar una profunda autorreflexión sobre su propia identidad, tanto a nivel individual, como a nivel social, en tanto miembros de una comunidad; y c) la existencia, dentro del amplio panorama de la Wicca, de todo un conjunto de tradiciones con narrativas y objetivos específicos que, a pesar de ello, presentan una gran homogeneidad en sus formas, contenidos y percepciones.

### **1. En cuanto a la influencia de la tradición esotérica occidental en el sistema mágico-ritual wiccano-pagano**

A pesar de que la Wicca es una religión que emergió y empezó a desarrollarse a mediados del siglo XX, entre las décadas de los 50 y los 70 principalmente, sus influencias más notorias se encuentran en el ocultismo, el cual presenta profundas raíces que, sin duda alguna, se hunden hasta los movimientos filosóficos y religiosos más antiguos de la tradición esotérica occidental como el hermetismo o el gnosticismo, por ejemplo. En este sentido, encontramos que algunos de los elementos más cruciales de la cosmovisión, así como del sistema mágico wiccano-pagano, entre los que se incluyen:

a) la idea de que existe una correspondencia entre el mundo físico y el espiritual, un efecto espejo entre el macrocosmos y el microcosmos que lleva a que la manipulación que se efectúe en el segundo tenga también una respuesta en el primero;

b) la percepción de lo natural como una representación de la fuerza divina;

c) la visión de la imaginación como un medio para la consecución de la *gnosis* y el autoconocimiento;

d) la creencia de que es posible lograr la transformación *última* del individuo a través de un proceso de crecimiento y reflexión internos que no sólo acerca, a quien se emerge en el mismo, a la divinidad, sino que le revela todos los *misterios* del universo;

e) el énfasis en el carácter hermético y misterioso de la enseñanza de la tradición concreta, la cual ha de ser transmitida a quienes se inicien, siguiendo una idea de “genealogía histórica” en lo que respecta a dicha transmisión como narrativa de autenticación; ya se hallaban en el neoplatonismo hermético, la tradición cabalística, la práctica alquímica y la *mageia*, o teúrgia<sup>254</sup>.

De hecho, el tema base que domina buena parte de la narrativa ritual de la Wicca, la transformación *última* del individuo por medio de su conexión con lo divino y la consecución del conocimiento misterioso o *gnosis* —una cuestión que queda especialmente reflejada en aquellos ritos: iniciáticos y comunitarios, en los que el practicante debe enfrentarse a la muerte con el fin de dar un paso más allá, evolucionar y “abrazar” su nueva o renovada identidad—, proviene, en buena medida, del trabajo de los neoplatónicos herméticos Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola. Mientras el primero fue el responsable indiscutible de la traducción latina del *Corpus Hermeticum* —el conjunto de escritos místico-filosóficos que aúnan nociones de los movimientos del platonismo, el estoicismo y el gnosticismo—, cuya principal idea es que el principio central del cosmos, compuesto por múltiples esferas: lo natural, lo espiritual o lo angelical, es la divinidad, siendo, por tanto, el objetivo *último* de la magia hermética la entrada a los reinos del “pensamiento divino” por medio de la unión con lo divino; el segundo desarrolló, a través de la combinación del pensamiento de Ficino y amplios conocimientos de cábala y misticismo cristiano, la noción de que, por medio de la práctica de la *mageia*, el ser humano podía elevarse al “nivel de los dioses”, ya que ésta era la manera de lograr una iluminación y una comprensión que van más allá de lo terrenal. La cuestión de la

---

<sup>254</sup> Para más información sobre esta cuestión, ver: Hanegraaff, W. J. (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York [etc.]: Brill, pp. 384-401; Faivre, A. (1994), *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.

transformación psico-espiritual también es recurrente en los movimientos herederos de los magos renacentistas, principalmente las grandes fraternidades místicas de los siglos XVII y XVIII, entre las que destaca, sin duda alguna, la hermandad de los rosacruces, la cual cimentó buena parte de sus escritos en alegorías alquímicas que, siguiendo los conceptos herméticos de la unidad del cosmos y la existencia de relaciones de correspondencias entre los reinos físico y espiritual, representaban la transmutación del alma humana desde su estado natural al estado más puro: la unión con lo sagrado.

Dicho esto, es, sin duda alguna, el pensamiento de las grandes sociedades ocultistas de la época victoriana, como la *Hermetic Order of the Golden Dawn* o la Sociedad Teosófica de Madame Blavatsky, así como la interpretación y las lecturas que de los movimientos anteriores llevaron a cabo las mismas: “All modern occult perspectives [...] owe a debt to the Golden Dawn for gathering together the threads of the Western esoteric tradition and initiating a transformative process that continues in the twenty-first century” (Drury, 2011, p. 5), lo que verdaderamente se encuentra en la base de la práctica mágico-ritual wiccano-pagano. Fundada en Inglaterra entre los siglos XIX y XX, la *Golden Dawn* tenía como objetivo la constitución de un método de *iluminación*, basado en el motivo del Árbol de la Vida cabalístico, cuyas *sefirat* representaban diferentes esferas de conciencia. Los iniciados en la orden llevaban a cabo rituales centrados en ejercicios de meditación y visualización que les ayudaban a alcanzar estados de conciencia alterados —trance, experiencias místicas, proyecciones astrales<sup>255</sup>, etc. (Drury, 2011, p. 119)—, con el fin de lograr la transformación personal y espiritual deseada. En dichos ejercicios de visualización y canalización de energías, los símbolos y las listas de correspondencias -siguiendo las nociones que a este respecto desarrollaron los

---

<sup>255</sup> Las técnicas de la *Golden Dawn* para alcanzar estados de conciencia alterados, fueron descritas en una serie de documentos semi-oficiales conocidos como los *Flying Rolls* que, de acuerdo con el historiador ocultista Francis King, circulaban entre los *Adepti* de la *Golden Dawn* anterior a 1900 (King, 1971, p. 29). A pesar de haber sido escritos por miembros de la jerarquía más alta de la *Golden Dawn*, los *Flying Rolls* no fueron conocidos en los círculos ocultistas hasta los inicios de la década de los 70 (Drury, 2011, pp. 119-120).

magos renacentistas del neoplatonismo hermético-, eran fundamentales para los magos de la *Golden Dawn*, quienes los veían como un instrumento de estimulación mental para el establecimiento de una “conexión” entre el subconsciente humano y lo divino. De hecho, los fundadores de la orden, Samuel Liddell MacGregor Mathers y Wynn Westcott, copilaron, en 1890, toda una lista de correspondencias, *The Book of Correspondences*, en la que se establecía asociaciones entre divinidades, colores, plantas, minerales, perfumes, planetas, letras hebreas, etc., y que, más adelante, sería publicada por Aleister Crowley, quien es una de las grandes influencias de los sistemas mágicos actuales, no sólo los de la Wicca y del Paganismo Contemporáneo, sino también los de la Magia del Caos y el Satanismo.

Crowley se hizo eco de la obra de Helena Blavatsky, quien había fundado en 1875, junto a Henry Steele Olcott, la Sociedad Teosófica —existente todavía en la actualidad, la sociedad proveyó un foro para el estudio y el debate de las religiones, principalmente las de la India bajo el liderazgo de Annie Besant—, y cuyo trabajo llevo a la introducción de filosofías y prácticas orientales en el pensamiento occidental. Siguiendo la senda marcada por Blavatsky, Crowley integró, en su propio sistema mágico, Thelema, derivado de la *Golden Dawn*, creencias y praxis mágicas del esoterismo occidental con prácticas y términos derivados de las filosofías orientales: karma, chakras, kundalini, yoga, mantra, reencarnación, etc. En lo que concierne a la Wicca, el legado de Crowley se deja notar, especialmente, en los primeros escritos de Gerald Gardner, reescritos en su mayoría por Doreen Valiente. Algunas representaciones de esto son, por ejemplo: la Ley de Thelema de Crowley, la cual es una base obvia del Wiccan Rede, o la oración de consagración de los alimentos de la *Gnostic Mass* de Crowley: “Lord most secret, bless this spiritual food unto our bodies, bestowing upon us health and wealth and strength and joy and peace, and that fulfilment of will and of love under will that is perpetual happiness” (Pearson, 2002b, p. 43), que es casi idéntica a la utilizada por Gardner: “O Queen most secret, bless this food unto our bodies, bestowing health, wealth, strength, joy and peace, and that fulfilment of love which is perpetual happiness” (Pearson, 2002b, p. 43).



Por último, hay un elemento, de naturaleza cultural, que es fundamental en el desarrollo de la magia wiccano-pagana: la psicologización de la espiritualidad. Los trabajos del psicoanalista Sigmund Freud acerca del inconsciente —lugar donde radican las motivaciones, impulsos y ansiedades individuales— y de la relación del vínculo con los sueños o el mito, marcaron “un antes y un después” en el pensamiento socio-cultural occidental. En este sentido, la preocupación *psíquica* del individuo ya no se situaba en la salvación de su alma, sino en la consecución de la salud y la armonía mentales. Por ende, las cuestiones místicas que plagaban los escritos de los diversos movimientos esotéricos: la interpretación del cosmos y del lugar del ser humano en el mismo, empezaron a adquirir un carácter psicológico, en tanto comenzaron a ser leídos como construcciones psicológicas y aspectos de la psique individual. Un cambio de naturaleza que, sin duda alguna, se agudizó con el trabajo del discípulo de Freud, Carl Jung, quien, a través de sus teorías sobre el arquetipo y el inconsciente colectivo, intentó armonizar la ciencia y el racionalismo con la práctica esotérica, “creando” una equivalencia entre la mente y la psique humanas con la noción de lo divino: el camino a la autorrealización empezó a pasar por el reconocimiento personal de la parte “divina” del propio ser.

La Wicca es heredera indiscutible de la larga tradición del esoterismo occidental y, más concretamente, del eclecticismo ocultista, en tanto pertenece a todo un conjunto de movimientos que buscan crear una narrativa, a través de la conjugación de elementos que provienen de fuentes de diversa índole —literaria, histórico-arqueológica, psicológica, antropológica, folklórica, religiosa, etc.—, que de respuestas a necesidades socio-personales actuales y del día a día.

## **2. Respecto a la figura del “buscador”: identidad y comunidad en la Wicca**

La figura del “buscador” puede definirse, de acuerdo con Kilbourne y Richardson (1988, p. 2), como un agente activo que se caracteriza, entre otros rasgos, por: a) su autonomía; b) una constante búsqueda de un propósito y un significado vitales a través de la experiencia, sobre todo; c) una continua

negociación entre su identidad individual y su identidad como miembro de un grupo; y d) un comportamiento adaptable y cambiante según los roles marcados por la comunidad *adoptante*.

Sin duda alguna, estos rasgos se encuentran presentes en buena parte de los individuos que escogen la Wicca, o las sendas del Paganismo Contemporáneo, como camino espiritual. En otras palabras, estas nuevas religiones ofrecen a sus practicantes un contexto moderno para la construcción de un discurso autoconsciente de la identidad, una “narrativa del yo”, a través de la transformación significativa tanto de la propia percepción, como de la percepción ajena (Giddens, 1991, p. 244), puesto que proveen un lenguaje simbólico —ligado, por ejemplo, a una cosmovisión que defiende la inmanencia de lo divino en todos los seres vivos, que existe una interconexión holística entre todos los elementos del cosmos, o que no existe lo aleatorio o causal, sino que todo lo que ocurre es significativo— y un marco experiencial —situado entre los márgenes de una comunidad que otorga una sensación de seguridad, así como de integración y pertenencia—, que pueden ser “manipulados” con el fin de favorecer la reinterpretación y reevaluación activa y positiva no sólo en uno mismo, sino también en el entorno. De hecho, uno de los mecanismos más utilizados por wiccanos y paganos para efectuar dicha transformación personal, la praxis mágica, configura uno de los elementos más distintivos de estas religiones:

Part of the reason people enjoy practising magic is that it becomes a vehicle for self-expression [...] The magician becomes skilled in seeing complex symbolic patterns, as he learns to see the pattern of events which served as evidence for the rite's power. It is as if magicians learn a new language in which to talk about their world, and gain a new set of possibilities for organizing it [...] Magicians use symbolism to capture, express or articulate their experience, and in its mixture of precision and evocation it becomes tremendously important to them. Ultimately, it can become a means of therapy (Luhrmann, 1989, pp. 244–245).

La reconstrucción narrativa del “yo” es vista, por tanto, entre wiccanos y paganos, como un proceso “legítimo” de crecimiento o, más bien, de reclamo o

remodelación de lo que la persona “es” realmente. Un proceso, éste, que tiene lugar por medio de la inmersión absoluta de la persona en las prácticas rituales de estas religiones y, sobre todo, por medio del contacto que desarrolle con lo sagrado. Es aquí, de hecho, donde se sitúa lo más interesante de la percepción que estas religiones tienen de lo que significa la espiritualidad, pues, en tanto que dicha percepción se basa, especialmente, en la relación que el practicante crea, a nivel personal, individual y, habitualmente, no prescriptivo, con una divinidad inmanente y penetrante, se defiende que la espiritualidad es un elemento que se construye siguiendo una narrativa propia y, por tanto, no hay una “única” y “auténtica” forma de desarrollarla. Esta idea de un proceso de construcción iniciado “de dentro afuera” del individuo, también se refleja en las nociones de comunidad y pertenencia.

En lo que respecta al tema de la comunidad en la Wicca y el Paganismo Contemporáneo, se trata de una cuestión bastante compleja. A pesar de que las comunidades wiccano-paganas suelen ser relativamente inmediatas a la hora de establecerse como una “fuente de pertenencia” para el individuo —quien suele ser reconocido como *miembro* tras los ritos iniciáticos—, el propio concepto de *comunidad* es relativamente más amplio y abstracto, en tanto se entiende como parte inherente a dicha comunidad todo el espectro de seres y fuerzas que “habitan” los niveles adyacentes al físico. Con todo, las comunidades de wiccanos-paganos constituyen lo que Maffesoli denomina “comunidad emocional”: “The multiplicity of the self and the communal ambience it induces [...] in the sense of fellow-feeling [...] whereas the individualist logic is founded on a separate and self-contained identity, the person (persona) can only find fulfilment in his relations with others” (1996, p. 10), y Reid “neo-tribus” (2009, pp. 188-190), puesto que, a pesar de la gran variedad de creencias y prácticas rituales que dichas comunidades muestran, es evidente que existen similitudes en las expresiones narrativas y simbólicas, que los distinguen de otras comunidades no wiccano-paganas y las unen en una suerte de “sensibilidad” colectiva centrada en una seguridad ontológica basada en el reconocimiento de los elementos compartidos del panorama espiritual. Por tanto, parte de la

identificación que conlleva definirse como “wiccano” o “pagano” surge, para éstos, de un deseo por construir una relación con otros, así como una disolución de las fronteras que separan lo “humano” de lo “natural”. En otras palabras, el sentimiento colectivo que rodea a los grupos wiccanos y paganos gira en torno a la idea del “reencantamiento” tanto del mundo natural, como de las relaciones sociales, por medio de la creación de una “red de narrativas simbólicas, integrales y relacionadas”: “This has the effect of allowing value-rational orientations to prevail in areas previously governed by purposive-rational logics, and creating a situation in which ‘the earth’ can exist as a silent, but present participant in moral discussion” (Reid, 2009, p. 189).

Asimismo, las comunidades de wiccanos y paganos se caracterizan y definen por ser grupos abiertos, que se organizan en torno a un acuerdo no coercitivo, según el cual los miembros del grupo han de vivir siguiendo un código ético preciso y un modo de vida “adecuado” al mismo. La amplia comunidad wiccano-pagana se distingue por su naturaleza descentralizada y no regulada. Esto es, por no depender de ningún individuo o grupo en particular, siendo conformada, en líneas generales, por una serie de grupos pequeños compuestos por relaciones proximales que pueden unirse y disolverse con relativa facilidad. Esta flexibilidad y adaptabilidad puede interpretarse como un elemento crucial de la capacidad que tienen estas nuevas religiones para proporcionar a las personas que se acercan a las mismas de un sentido de identidad y pertenencia que, en esencia, no depende de las estructuras y los sistemas organizativos de la sociedad.

En definitiva, la Wicca, y también las sendas del Paganismo Contemporáneo, se descubren como algo más que una religión, en tanto que para sus seguidores son un despliegue continuo de potenciales narrativos con un alto contenido psicológico. Esto es, las creencias y las prácticas rituales wiccanas tienen una notable lectura terapéutica y psicológica, en tanto que no sólo sirven como aliciente para que el individuo encuentre un marco social al que pertenecer y en el que poder desarrollarse como miembro activo y significativo de una comunidad, sino que también proveen al mismo de los instrumentos

necesarios para la realización de un “viaje” espiritual que pone el énfasis en la responsabilidad del propio individuo para la consecución del principal objetivo de dicho viaje: el logro de la transformación psico-espiritual y el empoderamiento de la persona por medio del *reconocimiento* de su “auténtica” identidad.

### 3. Identidad, culto y narrativa en la Wicca: una realidad heterogénea

Desde sus inicios, a mediados del siglo XX, la Wicca ha experimentado una profunda evolución que ha conllevado, no sólo una clara transformación en su *forma* inicial, desarrollada por Gerald B. Gardner a través de la interpretación que llevó a cabo de la teoría de Margaret Murray sobre la brujería<sup>256</sup>, sino también la aparición de un gran número de tradiciones wiccanas, cuya heterogeneidad de rasgos son una muestra indiscutible del sincretismo que caracteriza a la Wicca como movimiento amplio y general. En esencia, esta religión se puede definir como un culto a la naturaleza, la fertilidad y los ciclos vitales. Sin embargo, su incuestionable *background* ocultista<sup>257</sup>, así como el contacto directo, no sólo con numerosos movimientos “afines” de índole socio-cultural<sup>258</sup>, sino también con las sendas neo-paganas —con las que los wiccanos tienen una relación simbiótica<sup>259</sup>—, han provocado el surgimiento de una plétora de tradiciones wiccanas de diversa índole y calado.

Dicho esto, he establecido tres grupos o corrientes “wicca” en los que se puede integrar las distintas tradiciones wiccanas, en función de sus rasgos más distintivos, siguiendo, para ello, las teorías sobre Wicca y Paganismo Actual de

---

<sup>256</sup> Murray entendía la misma como conjunto de cultos paganos pre-cristianos, que a pesar de haber sido tildados de “brujería/heredía” y perseguidos desde la Edad Media, habían logrado pervivir hasta la actualidad.

<sup>257</sup> Especialmente focalizado en el legado histórico del sistema mágico-ritual de la tradición esotérica occidental que representan las grandes sociedades ocultistas victorianas.

<sup>258</sup> Entre los que destaca la corriente estadounidense del feminismo, las psicologías post-psicoanalistas de las décadas de los 60 y los 70, o el fenómeno, cada vez más extendido, del ecologismo.

<sup>259</sup> No hay que olvidar que, desde el punto de vista histórico-académico, la aparición de la Wicca se ha interpretado como un aliciente para el desarrollo de las distintas sendas neopaganas. El establecimiento de la *Pagan Federation* es prueba del doble movimiento de todas estas religiones por establecer puntos de comunicación entre las comunidades wiccano-paganas, así como por instaurar toda una serie de puntos con los que mostrar su diferencia y autonomía. Dicho esto, la innegable influencia mutua ha permitido continuas influencias y adaptaciones de creencias y prácticas rituales a lo largo de los años

Wouter J. Hanegraaff y Tanya M. Luhrmann, así como las nociones de “esotérico” y “exotérico” de Vivianne Crowley. De esta manera, los tres grupos mencionados son:

a) la Wicca *esotérica*, caracterizada por una naturaleza mistérica, y representada por las tradiciones primigenias de Gerald Gardner y Alex Sanders, cuyo objetivo *último* es la adquisición de un conocimiento transcendental, o *gnosis*, que permita la plena transformación psicológica y espiritual del practicante;

b) la Wicca *social*, especialmente establecida en los Estados Unidos y conformada por los movimientos de la Brujería Feminista, se distingue por seguir una agenda de carácter activista y social, focalizada, sobre todo, en la realización de los ritos desde una óptica terapéutica que persigue *recuperar* y *restaurar* el papel de la mujer como ente social activo, independiente y “soberano” de su propia existencia;

c) la Wicca *exotérica*, ejemplificada por aquellas corrientes wiccanas, como la de la Wicca Celtibera, que defienden su pertenencia, y herencia, a una *tradición* concreta de creencias y prácticas religiosas pre-cristianas. Este tipo de Wicca se identifica, por ende, por presentar una naturaleza reconstruccionista que pone el énfasis en el uso principal de fuentes histórico-arqueológicas.

Al igual que ocurre con las sendas del Paganismo Contemporáneo, la Wicca se distingue por ser una religión no centralizada. Esto es, no tiene una organización y una jerarquía centrales que marquen las pautas que han de seguir los rituales, o los *dogmas* que se deben creer. Cada tradición wiccana se gestiona entorno al *coven*, cuya figura máxima es el/la Sumo/a Sacerdote/isa, el cual tiene, también, su propio *Libro de Sombras*. Todo esto hace que la Wicca se vea como un sistema religioso flexible y adaptable a las necesidades e intereses particulares de quienes lo practican, así como una religión que se amolda a las características de un mundo globalizado occidental, que presenta unos rasgos concretos y siempre cambiantes. Establecido esto, lo cierto es que existe una innegable homogeneidad en las formas de los ritos y en la cosmovisión e imaginario que soporta a los mismos. Una homogeneidad que no

sólo bebe del legado de Gardner y Valiente, las dos figuras que dieron los primeros impulsos a la Wicca, sino que también se apoya en el trabajo de numerosos autores wiccanos: Starhawk, Vivianne Crowley, Margot Adler, Stewart y Janet Farrar, Raymond Buckland, etc., cuyas obras y pensamiento se han extendido ampliamente por ambos panoramas, el pagano y el wiccano, transmitiendo su modo de entender estas nuevas religiones. De este modo, y en función del autor o autores que haya de base, los grupos wiccanos presentan una forma u otra de desarrollo de la Wicca. Por ejemplo, el matrimonio Farrar, establecido en Irlanda, es responsable, junto con la creciente influencia del paganismo de los Estados Unidos en Gran Bretaña, de la progresiva *celtización* de esta religión; por su parte, Buckland, a quien se le considera el “padre de la brujería americana”, concedía bastante importancia al culto de las divinidades; mientras que las autoras V. Crowley, Adler y Starhawk enfatizan la faceta más psicológico-espiritual de la praxis wiccana.

Uno de los elementos más significativos de la narrativa wiccana, y que, en cierta forma, resulta transversal a los tres grupos wicca, es el discurso sobre la brujería histórica. A este respecto, se ha desarrollado un fenómeno curioso entre los propios wiccanos, al que Adler denominó *the Murrayite controversy*, puesto que se pueden distinguir dos “facciones” no necesariamente enfrentadas: por un lado se encuentran aquellos wiccanos que defienden su pertenencia a una religión de “nueva fundación”, centrada en la recuperación de la *esencia* del paganismo antiguo, mientras que, por otro lado, están aquellos wiccanos que, a pesar de las férreas críticas que las teorías de Murray han recibidos de historiadores y antropólogos, defienden la veracidad histórica de dicha teoría, remarcando el carácter plenamente reconstruccionista-“arqueológica” de sus prácticas religiosas. De hecho, es aquí donde se encuentra lo realmente interesante del discurso wiccano acerca de la brujería: el objetivo perseguido con el mismo. En tanto los wiccanos de las confesiones *tradicionales* de la Wicca utilizan dicho discurso como argumento *ad antiquitatem* para dar rigor y validez histórica a sus creencias y praxis rituales “herederas” de la *Vieja Religión*, caracterizándose, en este sentido, por llevar a cabo una rigurosa

selección de fuentes de diversa índole —clásicas, actuales, polémicas, obsoletas, etc.— desde una óptica emocional y psicológica, con el fin de construir un marco mitológico que apoye las necesidades sociales, religiosas y/o espirituales de una comunidad concreta:

Debido a las disertaciones que se producen cada día con respecto a que es y que no es WICCA Y BRUJERÍA, queremos insistir, por el bien de todos, esclareciendo, siempre desde fuentes académicas, la verdad histórica de la Antigua Religión Europea [...] Wicca es el culto de la Brujería y [...] en su contexto etimológico la Brujería, como culto, tiene su primera acepción en la palabra Indoeuropea Wicca. Se circunscribe al conjunto de Religiones Paganas que se forjan básicamente en el continente Europeo y la cuenca mediterránea, a raíz de patrones remotos de influencia Paleolítica y Neolítica y el influjo posterior de los pueblos indoeuropeos a través de la evolución de los cultos pre-cristianos hacia el paganismo y de éste ya en concreto hasta la Brujería Tradicional. Es por eso llamada la Vieja Religión (Luna Wicca Celtíbera, 2017b).

Los wiccanos pertenecientes a los movimientos de la Brujería Feminista, se hicieron eco del discurso mencionado, y especialmente de la denuncia a los juicios contra las brujas, para elaborar todo un argumentario basado en la figura-estereotipo de la bruja moderna —una mujer independiente, con un fuerte vínculo con lo natural, y profundos conocimientos curativos—, como símbolo del poder femenino. Un argumentario que, sin duda alguna, refleja la fuerte influencia que el movimiento del feminismo ha tenido en esta tradición concreta de la Wicca, pues fueron feministas como Mary Daly, los miembros de las W.I.T.C.H., Merlin Stone o Barbara Ehrenreich, quienes llevaron a cabo dicha apropiación. Es decir, más que por su veracidad histórica, el énfasis que estas mujeres hacían de la brujería histórica venía marcado por su significado: la fuerza *innata* de las mujeres para luchar contra la opresión del sistema patriarcal. Las fundadoras de la Wicca Diánica y las corrientes de la Espiritualidad de la Diosa, Zsuzsanna Budapest y Starhawk, se empaparon de todas estas ideas y elaboraron sus ritos en torno a las nociones de terapia y crecimiento psicológico de las mujeres a través del reclamo de su “antigua” naturaleza.



De hecho, la cuestión del ritual wiccano es significativa en la práctica wiccana, pues presenta una “preeminencia hermenéutica” indiscutible en la misma al cumplir una doble función: por un lado, el culto y la devoción a las divinidades y a las entidades sobrenaturales que habitan los niveles espirituales. Un acto que tiene lugar durante los rituales de carácter comunitario de la *Rueda de la Vida*, sobre todo, y que marca el carácter más puramente religioso de la Wicca:

[...] ser Sacerdote/a supone [...] dedicación plena. Como dijo Robert Graves: “A los Dioses no se les puede servir a media jornada” no nos engañemos, un Sacerdote/a está siempre dispuesto, da igual la hora y el día para cumplir con lo que él o ella misma se ha ofrecido, el culto a los Dioses en todos los sentidos, y todos los días de su vida (comentario Luna Wicca Celtíbera, González, 2014b).

Por otro lado, la espiritual y psicológica, que se centra en la cuestión del crecimiento y el auto-desarrollo del individuo a través de la búsqueda de un conocimiento transcendental que lleva a la consecución de dicha *iluminación* por medio del contacto con la divinidad y, especialmente, con los aspectos más relacionados con la muerte y el renacimiento de la misma. Esta cuestión, de naturaleza misteriosa, es el punto central de los rituales transformativos — iniciáticos, ritos de paso, pero, también, algunos comunitarios como el de Samhain o el de Litha—, los cuales suelen incidir, asimismo, en la re-contextualización del rol del individuo dentro de la nueva comunidad de *acogida*.

		Wicca esotérica	Wicca social	Wicca exotérica
Ritual básico	Preparación al ritual	X	X	X
	Ritual de apertura	X	X	X
	Realización del objetivo ritual e invocación de las divinidades	X	X	X
	Ritual de conclusión	X	X	X
Rituales de transformación individual	Ritos iniciáticos	X (los tres grados de Gardner)	X (un rito iniciático, basado en los dos de la Feary Wicca)	X (se reconocen tres grados: 1er. grado-iniciado Wicca, 2º grado-sacerdote Wicca, 3er. grado-Sumo Sacerdote Wicca) (González, 2012e)
	Ritos de paso <i>wiccaning</i> , <i>handfasting</i> y <i>requiem</i>	X	X (relevancia de los denominados <i>Misterios de las Mujeres</i> )	X
Rituales de naturaleza comunitaria	<i>Esbats</i>	X	X	X (denominados <i>aquelarres</i> )
	Sabbats de la <i>Rueda de la Vida</i>	X	X	X (denominados <i>festividades</i> )

Tabla 1. Rituales wiccanos

	“Posesión” de la divinidad			“Manifestación” de la divinidad	Invocación de la presencia de la divinidad en el ritual
	<i>Drawing down the moon</i>	<i>Drawing down the sun</i>	El Gran Rito		
<b>Wicca esotérica</b>	X	X	X (realización durante la iniciación del 3er. grado; los sabbats de la <i>Rueda de la Vida</i> y los handfastings)		X
<b>Wicca social</b>	X		X (realización, de manera simbólica, durante los ritos públicos como parte de la invocación de las divinidades)	X	
<b>Wicca exotérica</b>			X (realización de la <i>hierogamia</i> durante los aquelarres para “conmemorar la <i>Sagrada Unión</i> de la Diosa y el Dios y provocar el mantenimiento del Culto, la fertilidad y la abundancia y la continuidad del Ciclo de la Vida”) (González, 2014a)		X

Tabla 2. Formas de comunicación con la divinidad

Esta última función del rito es la que resulta más destacable, en tanto pone de manifiesto la percepción que los wiccanos tienen de lo divino. Una percepción que se mueve entre la visión de los dioses como parte *tangible* e integral y participativa de la comunidad —experimentados como “miembros reales” de dicha comunidad a los que se invita a *participar* y a ser objeto de adoración durante los sabbat—, y representación simbólica de diversos aspectos de la vida cotidiana, así como de la psique humana. Es, en este sentido, que se suele decir que los wiccanos, al igual que algunos paganos, no “tienen necesidad” de creer en entidades sobrenaturales:

It might not be a God, Goddess, or deity, but rather a belief in freedom, the feeling we get when we stand under a redwood tree or watch a bird winging across the sky, a

commitment to truth or to a child. Whatever it is, it can feed and nurture us as well (Starhawk, 2002, p. 153).

Pues utilizan estas representaciones arquetípicas como forma de experimentar distintas dimensiones de su personalidad, al igual que como manera de canalizar sus dudas, miedos, inseguridades y limitaciones —por medio, por ejemplo, del enfrentamiento con la muerte que encarna la *performance* del mito del *Descenso de la Diosa*—, habitualmente desarrollada durante las iniciaciones o el ritual de Samhain, y que busca llevar al practicante a un estado de vulnerabilidad y desafío contra su propio ser, con el objetivo de ayudarlo a evolucionar y aceptar su “verdadera” identidad. Si bien es cierto que la manifestación de la Diosa en la figura del practicante, prototípica de la praxis de la Brujería Feminista, entendida como el símbolo de la divinidad misma de la mujer, la cual ha de encontrar y reconocer con el fin de lograr el empoderamiento buscado:

[...] what we call Goddess or God was the face and voice that people gave to the way the land spoke to them. The rituals and ceremonies and myths of the ancestors all arose from their actual relationship to a specific place on earth. And the tools of magic, that discipline of identifying and shifting consciousness, were the skills of listening to what ethnobotanist Kat Harrison calls “the great conversation,” the ongoing constant communication that surrounds us (Starhawk, 2004).

La otra forma de teúrgia más extendida en la praxis ritual wiccana es la invitación a la divinidad a “poseer” el cuerpo del sacerdote o sacerdotisa. Una posesión que, ya sea del exterior al interior —entendiendo la divinidad como una fuerza o energía cósmica—, como del interior al exterior —percibiendo lo divino como una parte del ser humano, como algo inmanente al mismo, convirtiendo a este último, por tanto, en un reflejo de lo primero—, busca un mismo objetivo: la revelación de los *misterios* universales para la iluminación del individuo y su trascendencia tanto cognitiva, como espiritual.

#### 4. Resultados obtenidos

A modo de síntesis, los resultados de la presente tesis doctoral pueden resumirse de la siguiente manera:

- La base de la identidad wiccana —idiosincrasia, cosmovisión y praxis ritual—, se sustenta especialmente en dos elementos concretos:
  - a) su eclecticismo, el cual es indudablemente herencia del sincretismo ocultista de figuras tan cruciales del panorama esotérico como Crowley y Fortune;
  - b) su tendencia a la “reconstrucción histórica” —rasgo fundamental, sobre todo, de las wiccas de naturaleza “tradicional y hereditaria” como la Wicca Celtíbera, por ejemplo—, cuya base se apoya, en su mayoría, en el argumento *ad verecundiam* y en el argumento *ad antiquitatem* que tienen relación con el fenómeno histórico de la brujería, tal y como ha sido interpretado por Margaret Murray y Carlo Ginzburg, entre otros, creando, en el caso de Murray, un retrato controvertido y superado de dicho fenómeno. Con todo, lo interesante, aquí, es el fenómeno de “selección” que los wiccanos realizan de las fuentes académicas —contemporáneas, clásicas y, en ocasiones, “obsoletas”—, para la construcción de su identidad. En otras palabras, en el mencionado fenómeno de “selección” sobresale, no tanto una búsqueda auténtica de “verdad histórica”, sino la cimentación de una mito-historia que encaja con los intereses identitarios de la comunidad wiccana<sup>260</sup>.
- La Wicca se distingue de las sendas neopaganas precisamente por su clara relación con la tradición esotérica occidental, así como por el desarrollo específico de una vertiente psicológico-transformativa más notoria que la religión —aunque es innegable que algunas religiones paganas presentan importantes lecturas psicológicas en sus

---

<sup>260</sup> Un patrón que, en gran medida, aúna lo “histórico” —la brujería histórica o el mito de la Diosa— con lo esotérico, ya que, en último término, el esoterismo occidental de los siglos XIX y XX ha madurado como “discurso alternativo” a la transmisión del conocimiento y la espiritualidad en Occidente.

discursos—. Si bien es cierto que la distinción entre wiccanos y paganos se diluye cuando se habla de los wiccanos celtíberos, quienes reconocen y defienden una *hermandad* con los grupos neopaganos, en tanto ponen el énfasis en la reconstrucción histórica de los antiguos cultos paganos pre-cristianos, dicha distinción es bastante más clara cuando se trata de la wicca gardneriana y la alexandrina —caracterizada por sus rasgos más ocultistas y místicos—, así como de la Brujería Feminista —cuya agencia política y activista es tan importante como la consecución del empoderamiento personal de la mujer—.

- Las diferencias entre las tres wiccas establecidas en el trabajo: la wicca social, la wicca esotérica y la wicca exotérica, no son sustanciales. Esto es, sus prácticas rituales son bastante parejos en forma —salvo matices relacionados con el nombre de las divinidades o la forma de establecer una comunicación con las mismas, por ejemplo— y, aunque es cierto que el hermetismo y los objetivos de los ritos pueden variar de una tradición wiccana a otra, esta variedad es más de matiz que de calado, pues, independientemente de la tradición a la que pertenecen, los wiccanos buscan, sobre todo, lograr el conocimiento trascendental que les permita auto-desarrollarse, crecer espiritualmente, empoderarse y reafirmar su propia identidad, a nivel individual como social.
- Las diferencias entre los tres grupos de Wicca están entroncadas, principalmente, en:
  - a) cómo entienden la religión wiccana. Los celtíberos enfatizan el culto y buscan el crecimiento espiritual a través del contacto y la honra a las divinidades y a los antepasados, los gardnerianos y alexandrinos buscan la consecución de la transformación *última* psico-espiritual del individuo por medio de la praxis mágico-ritual y el alcance de la *gnosis*, y, por último, las brujas feministas se centran en un enfoque más terapéutico de la religión, en tanto entienden la misma como una

manera de lograr que la mujer desarrolle su faceta más “pura” y “excelsa” mediante su identificación con la diosa y la bruja como símbolo de poder femenino;

b) el uso de las fuentes para la construcción de su narrativa. Mientras que los celtíberos llevan a cabo un enfoque de corte reconstruccionista, muy similar al que efectúan las sendas paganas; las brujas feministas se centran en una óptica más activista —a nivel político y social, poniendo el foco en la mujer no sólo como ente individual, plenamente empoderado, sino también como un miembro activo y “valioso” de la sociedad—, en la línea de los discursos minoritarios —a través, sobre todo, de la recuperación de la mencionada figura de la bruja y su reinterpretación como la imagen de la mujer oprimida y perseguida por una “sociedad patriarcal”—; y los gardnerianos y alexandrinos se caracterizan por seguir el discurso misterioso-ocultista. En otras palabras, es en el modo en que las distintas tradiciones orientan el uso de las fuentes, el acto de reconstrucción de la “Vieja Religión” que representa el *corpus* religioso de la Wicca, donde se hayan sus rasgos distintivos. Esto es, si se pone el foco en los wiccanos celtíberos y en las brujas feministas, se observa que, en tanto los primeros conceden importancia a la “reproducción” histórico-arqueológica de dicha “Vieja Religión” con el fin de lograr una mayor “autenticidad”, las segundas confieren una mayor importancia a la carga simbólica que tiene —siguiendo la línea marcada por movimientos feministas como el de las W.I.T.C.H. o los discursos de feministas como Mary Daly y Barbara Ehrenreich, por ejemplo— la recuperación de la historia de la persecución y los juicios contra las brujas.

- La clara expansión de la práctica wiccana por el mundo occidental y globalizado puede explicarse por el hecho de que da una respuesta a necesidades propias de la sociedad actual como, por ejemplo, las que tienen relación con las cuestiones de género —permitiendo que, en el

marco religioso, la mujer se encuentre en una posición de igual a igual con el hombre, ya sea a través del credo. con la recuperación del culto a la Diosa, como por medio de la praxis, con la participación activa de la mujer en los rituales y en las actividades de culto mediante su papel como Suma Sacerdotisa—, o con las necesidades de pertenencia e identificación con una comunidad concreta.

## **5. Futuras investigaciones**

En futuras investigaciones, sería interesante retomar, a través de un estudio más completo y pormenorizado, el análisis acerca de la Wicca Celtíbera, sus rasgos y características más notorios y distintivos, con el fin de contribuir a que se mantenga abierto el debate sobre las diversas tradiciones wiccanas. De igual manera, sería también interesante realizar un trabajo de investigación sobre la relación que existe entre la Wicca y otros sistemas de magia actuales como la Magia del Caos o el Satanismo, por ejemplo, en tanto herederos de una misma tradición esotérica —y no digamos ya herederos de grandes figuras del ocultismo como Crowley o Fortuna—, con el fin de establecer las similitudes y diferencias de tradiciones culturales homogéneas, ampliamente extendidas en el panorama espiritual occidental.



## Anexo



Figura 1. Gerald Brousseau Gardner



Figura 2. Margaret Murray

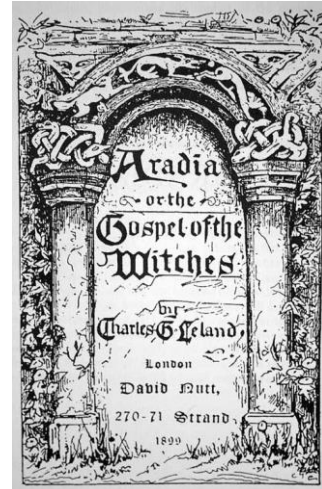


Figura 3. Portada original de Aradia or Gospel of the Witches



Figura 4. Doreen Valiente



Figura 5. Raymond Buckland



Figura 6. Carteles promocionales de Charmed y Buffy

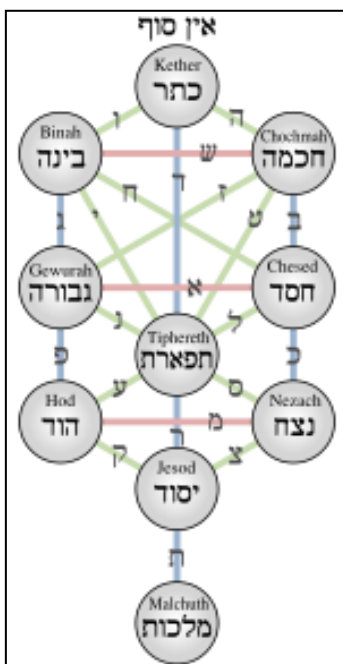


Figura 7. Las Sefirôt del Árbol de la Vida cabalístico

6	1	8
7	5	3
2	9	4

Figura 8. Cuadrado mágico relacionado con el elemento fuego

4	9	2	ו	ט	ו
3	5	7	ג	ה	ו
8	1	6	ח	א	ו

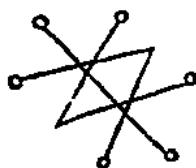


Figura 9. De izquierda a derecha y de arriba abajo: el cuadrado mágico de Saturno; su correspondiente en hebreo; y el carácter abstracto de Saturno.



Figura 10. Marsilio Ficino



Figura 11. Giovanni Pico della Mirandola



Figura 12. Heinrich Cornelius Agrippa



Figura 13. Portada de *Die Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz*



Figura 16. William Wynn Westcott

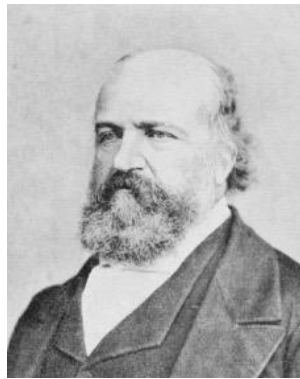


Figura 14. Eliphas Lévi



Figura 17. Samuel Liddell Mathers

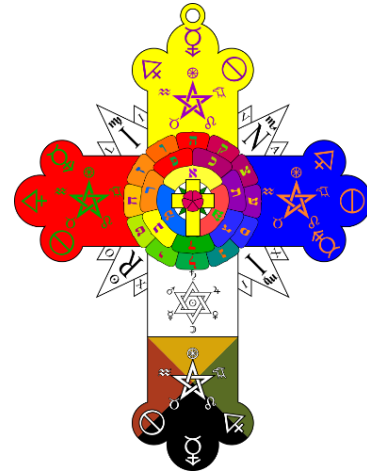


Figura 15. Lamen rosacruz de la *Golden Dawn*

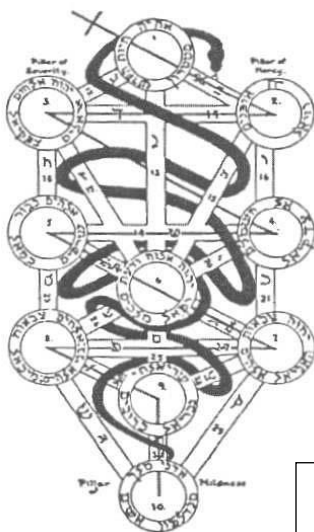


Figura 18. La serpiente sobre el Árbol de la Vida



Figura 19. Aleister Crowley





Figura 20. Helena Blavatsky



Figura 21. Mandala tántrico

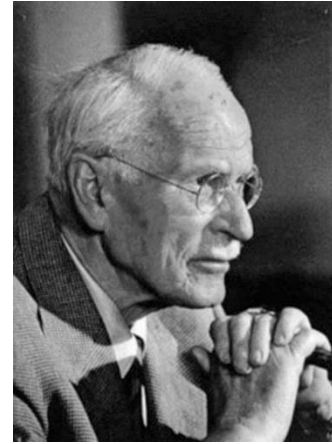


Figura 22. Carl Jung



Figura 23. Dion Fortune

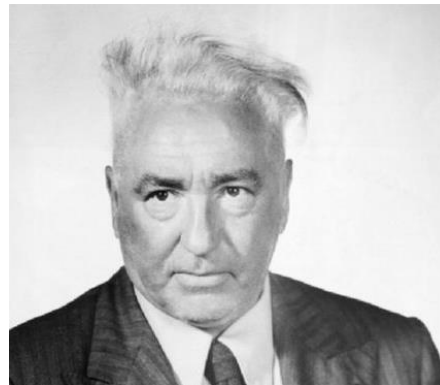


Figura 24. Wilhelm Reich



Figura 25. Abraham Maslow



Figura 26. Viktor Frankl



Figura 27. Vivianne Crowley



Figura 28. Stewart and Janet Farrar



Figura 29. Alex Sanders

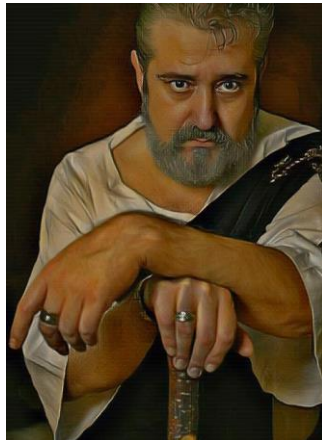


Figura 30. Fernando González

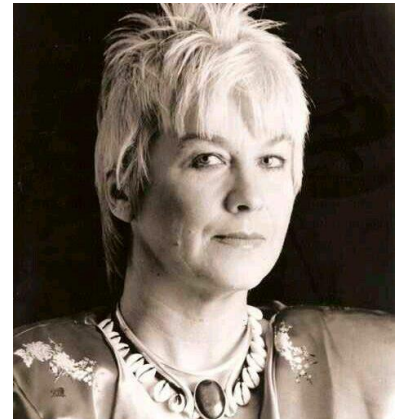


Figura 31. Zsuzsanna Budapest



Figura 32. Starhawk



Figura 33. Robert Graves





Figura 34. Marija Gimbutas

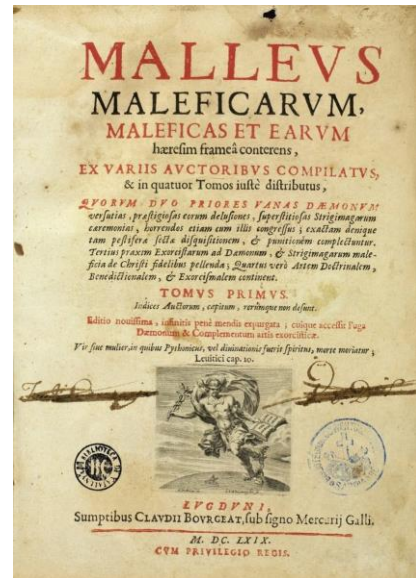


Figura 35. Malleus Maleficarum



Figura 36. W.I.T.C.H.

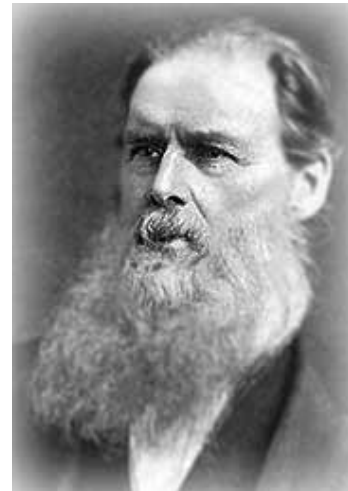


Figura 37. James Frazer



Figura 38. James Frazer



Figura 39. Bronislaw Malinowski



Figura 40. Margot Adler

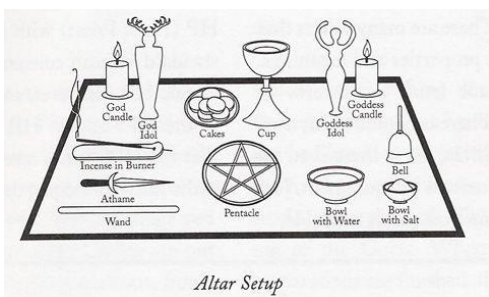


Figura 42. Altar wiccano

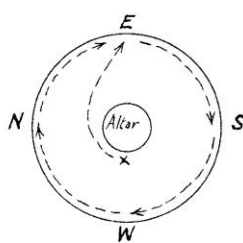


Figure 4.1A

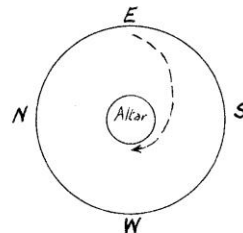


Figure 4.1B

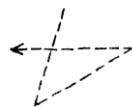
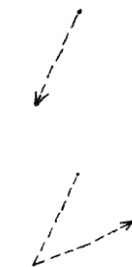


Figura 41. Trazado del círculo

Figura 44. Pentagrama de invocación

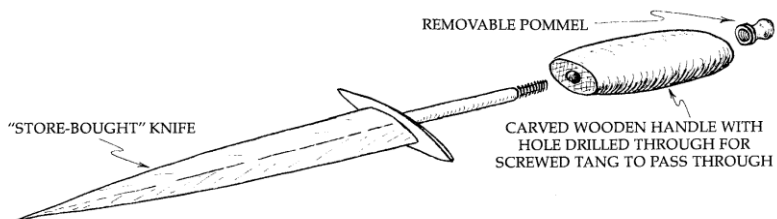


Figura 43. Athame

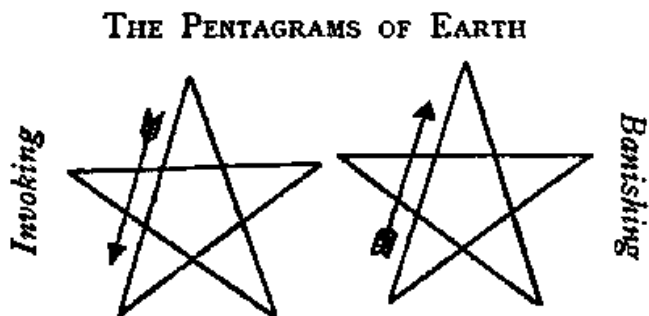


Figura 45. Pentagramas de invocación y de destierro del elemento tierra



Figura 46. Lesser Banishing Ritual of the Pentagram



Figura 47. La Rueda de la Vida



Figura 48. Samhain neo-pagano

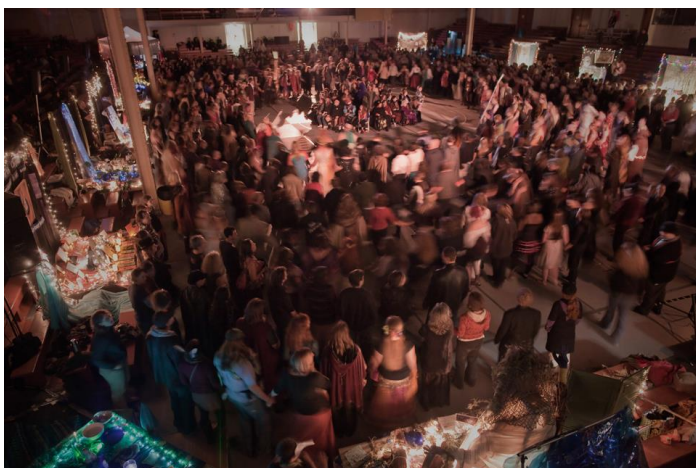


Figura 49. La Danza Espiral

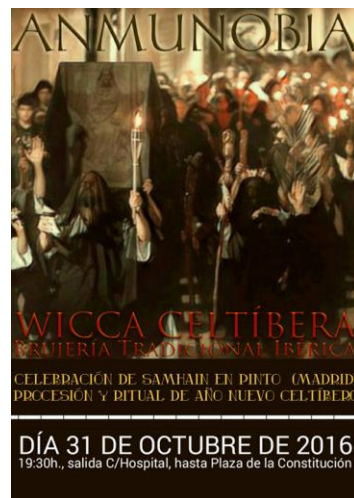


Figura 50. Cartel Anmunobia 2016



Figura 51. Procesión de la diosa Ataecina



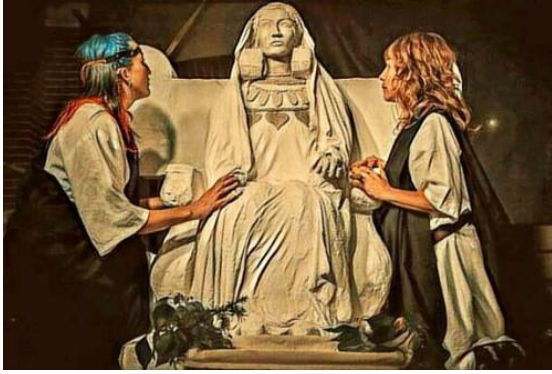


Figura 52. Diosa Ataecina



Figura 53. Método de atadura para una iniciación

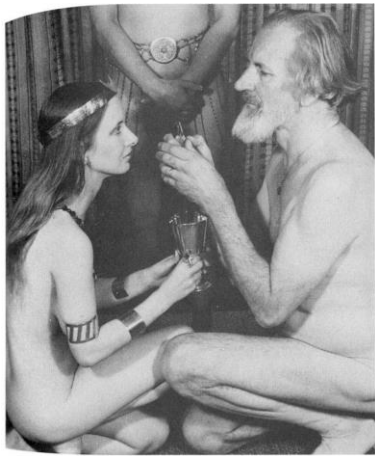


Figura 54. "Here where the Lance and Grail unite"

# Bibliografía

## Monografías y artículos académicos

- Abraham, L. (1998). *A Dictionary of Alchemical Imagery*. Cambridge, New York [etc.]: Cambridge University Press.
- Albanese, C. (1990). *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: Chicago University Press.
- Alfayé, S. (2015). Imposturas célticas: Celtismo, estereotipos salvajes, druidas, megalitos y melancolías neoceltas. In L. Sancho-Rocher (Ed.), *La Antigüedad como paradigma: Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos* (pp. 299–327). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Allen, M. J. B. (2002). Introduction. In M. J. B. Allen, V. Rees, & M. Davies (Eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* (pp. XIII–XXII). Leiden, Boston: Brill.
- Allen, M. J. B. (2006). Ficino. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 360–367). Leiden, Boston: Brill.
- Almagro-Gorbea, M. (2018). *Los celtas: Imaginario, mitos y literatura en España*. Córdoba: Editorial Almuzara.
- Aloi, P. (2009). Rooted in the Occult Revival: Neo-Paganism's Evolving Relationship with Popular Media. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 539–574). Leiden, Boston: Brill.
- Altglas, V. (2014). *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Apps, L., & Gow, A. (2003). *Male Witches in Early Modern Europe*. Manchester, New York: Manchester University Press.
- Arweck, E. (2002). New Religious Movements. In L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, & D. Smith (Eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and transformations* (pp. 305–333). London, New York: Routledge.

- Asprem, E. (2011). Pondering Imponderables: Occultism in the Mirror of Late Classical Physics. *ARIES*, 11(2), 129–165.
- Baghdiantz McCabe, I. (2008). *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism and the Ancient Regime*. Oxford, New York: Berg.
- Barner-Barry, C. (2005). *Contemporary Paganism: Minority Religions in a Majoritarian America*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bassham, G. (2008). Lewis and Tolkien on the Power of the Imagination. In D. Baggett, G. R. Habermas, & J. L. Walls (Eds.), *C. S. Lewis as Philosopher: Truth, Goodness and Beauty* (pp. 245–260). Downers Grove: IVP Academic.
- Beisser, A. (1970). The Paradoxical Theory of Change. In J. Fagan & I. L. Shepherd (Eds.), *Gestalt Therapy Now: Theory, Techniques, Applications* (pp. 77–88). Oxford, Palo Alto: Science & Behavior Books.
- Bell, C. (2007). Religion through Ritual. In C. Bell (Ed.), *Teaching Ritual (AAR Teaching Religious Studies Series)* (pp. 177–191). Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Bell, C. (2009a). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Bell, C. (2009b). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Bendix, R. (1997). *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Berresford-Ellis, P. (2003). *Druidas: el espíritu del mundo celta*. Madrid: OBERON. Grupo ANAYA, S.A.
- Berry, J. (2009). *Ritual Making Women: Shaping Rites for Changing Lives*. London, New York: Routledge.
- Bevir, M. (1994). The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, LXII(3), 747–767.

- Beyer, P. (1998). Globalisation and the Religion of Nature. In J. Pearson, R. H. Roberts, & G. Samuel (Eds.), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World* (pp. 11–21). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Biardeau, M. (1989). *Hinduism: The Anthropology of a Civilization*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Biernacki, L. (2007). *Renowned Goddess of Desire: Women, Sex, and Speech in Tantra*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Blain, J. (2000). Speaking Shamanistically: Seidr, Academia, and Rationality. *DISKUS*, 6. Retrieved from <http://www.uni-marburg.de/fb03/religionswissenschaft/journal/diskus>.
- Blain, J. (2002). *Nine Worlds of Seid-Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in North European Paganism*. London: Routledge.
- Blain, J. (2004). Tracing the In/authentic Seeress: From Seid-Magic to Stone Circles. In J. Blain, D. Ezzy, & G. Harvey (Eds.), *Researching Paganism* (pp. 216–240). Walnut Creek: Altamira.
- Blain, J. (2005). Heathenry, the Past, and Sacred Sites in Today's Britain. In M. Strmiska (Ed.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (pp. 181–208). Santa Barbara [etc.]: ABC-CLIO, Inc.
- Blain, J., & Wallis, R. J. (2009). Heathenry. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 413–431). Leiden, Boston: Brill.
- Bloch, M. (1992). *Prey into hunter: The politics of religious experience*. Cambridge, New York [etc.]: Cambridge University Press.
- Bogdan, H. (2007). *Western Esotericism and Rituals of Initiation*. Albany: State University of New York Press.
- Bogdan, H. (2009). The Influence of Aleister Crowley on Gerald Gardner and the Early Witchcraft Movement. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 81–107). Leiden, Boston: Brill.
- Bogdan, H. (2012). Envisioning the Birth of a New Aeon: Dispensationalism and Millenarianism in the Thelemic Tradition. In H. Bogdan & M. P. Starr

- (Eds.), *Aleister Crowley and Western Esotericism* (pp. 89–106). Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Bogdan, H., & Starr, M. P. (2012). Introduction. In H. Bogdan & M. P. Starr (Eds.), *Aleister Crowley and Western Esotericism* (pp. 3–14). Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Bookchin, M. (1999). “A Philosophical Naturalism” de Dialectical Naturalism. In J. Biehl (Ed.), *The Murray Bookchin Reader*. Montréal, New York, London: Black Rose Books.
- Bowman, M. (1993). Reinventing the Celts. *Religion*, 23, 147–156.
- Bowman, M. (1996). Cardiac Celts: Images of the Celts in Paganism. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 242–251). San Francisco: Thorsons.
- Bowman, M. (2000a). More of the Same Christianity, Vernacular Religion and Alternative Spirituality in Glastonbury. In S. Sutcliffe & M. Bowman (Eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (pp. 83–104). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bowman, M. (2000b). Contemporary Celtic Spirituality. In A. Hale & P. Payton (Eds.), *New Directions in Celtic Studies* (pp. 69–94). Exeter: University of Exeter Press.
- Bowman, M. (2002). Contemporary Celtic spirituality. In J. Pearson (Ed.), *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and The New Age* (pp. 55–101). Milton Keynes, Aldershot [etc.]: Ashgate in association with The Open University.
- Brabant, G. P. (1976). *Claves para el Psicoanálisis*. Barcelona: Los Libros de la Frontera.
- Brach, J.-P. (2006). Magic IV: Renaissance-17th Century. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 731–738). Leiden, Boston: Brill.
- Burnett, C. (1996). *Magic and Divination in the Middle Ages: Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*. Aldershot: VARIORUM.

- Burroughs, J. L. (1959). Marsilio Ficino. In E. Cassirer, P. O. Kristeller, & J. J. Herman-Randall (Eds.), *The Renaissance Philosophy of Man: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives* (pp. 185–212). Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- Butler, A. (2011). *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic: Invoking Tradition*. London: Palgrave Macmillan.
- Butler, J. (2005). Druidry in Contemporary Ireland. In M. Strmiska (Ed.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (pp. 87–126). Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, Inc.
- Cahill, M. (2012). *The Role of Magic in Fantasy Literature: Exposing Reality through Fantasy*. University at Albany, State University of New York.
- Campbell, J. (2004). *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Cardero-López, J. L. (2009). De lo Numinoso, a lo Sagrado y lo religioso (Magische Flucht, Vuelo Mágico y éxtasis como experiencias con lo Sagrado). *Ílu, Revista de Ciencias de Las Religiones*, (14), 215–229.
- Carpenter, D. D. (1996). Emergent Nature Spirituality: an examination of the major spiritual contours of the contemporary pagan world-view. In J. R. Lewis (Ed.), *Magical Religion and Modern Witchcraft* (pp. 35–72). Albany: State University of New York Press.
- Castel, R. (1984). *La gestión de los riesgos: de la Anti-Psiquiatría al Post-Análisis*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Celenza, C. S. (2017). Marsilio Ficino. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/ficino/>.
- Chambers, E. K. (1903). *The Medieval Stage*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press.
- Chapman, M. (1992). *The Celts: The Construction of a Myth*. New York: St. Martin's Press.

- Chaves, J. R. (1999). Magia y Ocultismo en el siglo XIX. In E. Cohen & P. Villaseñor (Eds.), *De filósofos, magos y brujas* (pp. 247–277). Barcelona: Azul Editorial.
- Chaves, J. R. (2008). El ocultismo y su expresión romántica. *Acta Poética*, 29(2), 101–114.
- Chryssides, G. D. (1999). *Exploring New Religions*. London, New York: Continuum.
- Chryssides, G. D. (2007). Defining the New Age. In D. Kemp & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of New Age* (pp. 5–24). Leiden, Boston: Brill.
- Churton, T. (1999). *The Gnostics*. New York: Barnes & Noble Inc.
- Churton, T. (2005). *Gnostic Philosophy: From Ancient Persia to Modern Times*. Rochester: Inner Traditions.
- Churton, T. (2011). *Aleister Crowley: The Biography*. London: Watkins Publishing.
- Clifton, C. S. (2004). What happened to Western Shamanism? In C. S. Clifton & G. Harvey (Eds.), *The Paganism Reader* (pp. 342–353). London: Routledge.
- Clifton, C. S. (2009). Earth Day and Afterwards: American Paganism's Appropriation of "Nature Religion." In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 109–118). Leiden, Boston: Brill.
- Clifton, C., & Harvey, G. (2004). *The Paganism Reader*. London: Routledge.
- Clucas, S. (2006). John Dee's Angelic Conversations and the Ars Notoria: Renaissance Magic and Mediaeval Theurgy. In S. Clucas (Ed.), *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought (International Archives of the History of Ideas)* (pp. 231–273). Dordrecht: Springer.
- Cohn, N. (1975). *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. Sussex: Sussex University Press.
- Colla, E. (2007). *Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*. Durham, London: Duke University Press.

- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Constantine, P. (1993). Borderlands: the Celtic world of imagination, and the arts. *Celtic Connections*, 5, 9–10.
- Cossu, A. (2010). Durkheim's argument on ritual, commemoration and aesthetic life: A classical legacy for contemporary performance theory? *Journal of Classical Sociology*, 10(1), 33–49.
- Coudert, A. P. (2006). Alchemy IV: 16th-18th Century. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 42–50). Leiden, Boston: Brill.
- Cranston, S. (1993). *HPB: The Extraordinary Life and Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*. London: G.P. Putnam's Sons.
- Cusack, C. M. (2009). The Return of the Goddess: Mythology, Witchcraft and Feminist Spirituality. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 335–362). Leiden, Boston: Brill.
- Cusack, C. M. (2011). Discordian Magic: Paganism, the Chaos Paradigm and the Power of Imagination. *International Journal for the Study of New Religions*, 2(1), 125–145.
- Dachez, R. (2006). Freemasonry. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 382–388). Leiden, Boston: Brill.
- Danto, E. A. (2005). *Freud's Free Clinics: Psychoanalysis & Social Justice, 1918-1938*. New York: Columbia University Press.
- De Michelis, E. (2004). *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*. London, New York: Continuum.
- De Michelis, E. (2008). Modern Yoga: History and Forms. In M. Singleton & J. Byrne (Eds.), *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives* (pp. 17–35). London, New York: Routledge.
- Dechelette, J. (1908). *Manual d'archeologie prehistorique Celtique et Gallo-Romaine*. Paris: A Picard et fils.



- Dew, N. (2009). *Orientalism in Louis XIV's France (Oxford Historical Monographs)*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Díaz, S. (2008). Decir Verdad: Transgresión y Libertad. *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, II(3), 51–58.
- Dorson, R. M. (1978). Folklore in the Modern World. In R. M. Dorson (Ed.), *Folklore in the Modern World* (pp. 11–51). The Hague: Mouton Publishers.
- Drury, N. (2009). The Modern Magical Revival. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 13–80). Leiden, Boston: Brill.
- Drury, N. (2011). *Stealing Fire from Heaven: The Rise of Modern Western Magic*. New York: Oxford University Press.
- Dudley-Edwards, L. (1996). Tradition and Ritual: Halloween and Contemporary Paganism. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 224–241). London, San Francisco: Thorsons.
- DuQuette, L.-M. (1994). *The magick of Thelema: A Handbook of the Rituals of Aleister Crowley*. York Beach: Samuel Weiser, Inc.
- DuQuette, L.-M. (2003). *The Magick of Aleister Crowley: A Handbook of the Rituals of Thelema*. Boston, York Beach: Weiser Books.
- Durkheim, É. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York, London, [etc.]: The Free Press.
- Echols, A. (1989). *Daring to be bad: Radical Feminism in America 1967-1975*. Minneapolis [etc.]: University of Minneapolis Press.
- Edinger, E. F. (1992). *Ego & Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche*. Boston, London: Shambhala.
- Eilberg-Schwartz, H. (1989). Witches of the West: Neopaganism, and Goddess Worship as Enlightenment Religions. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 5, 77–95.
- Eliade, M. (1958). *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. New York, Hagerstown [etc.]: Harper & Row, Publishers.

- Eliade, M. (1964). L'initiation et le monde moderne. In *Initiation: Contributions to the theme of the Study-Conference of the IAHR* (pp. 1–14). Strasburg: Brill.
- Eliade, M. (1976). *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Ellwood, R. S. (1993). *Islands of the Dawn: The Story of Alternative Spirituality in New Zealand*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Evans, A. (1895). *Cretan Pictographs and Prae-Phoenician Script*. London and Bungay: Richard Clay and Sons, Limited.
- Evans, A. (1905). The Palace of Knossos and its Dependencies. *The Annual of the British School at Athens*, 11, 1–26.
- Evans, D. (2007). *The History of British Magic After Crowley: Kenneth Grant, Amado Crowley, Chaos Magic, Satanism, Lovecraft, The Left-Hand Path, Blasphemy and Magical Morality*. Hertfordshire: Hidden Publishing.
- Evans-Pritchard, E. E. (1965). *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Faivre, A. (1989). What is Occultism? In L. E. Sullivan (Ed.), *Hidden Truths: Magic, Alchemy and the Occult*. New York: Macmillan.
- Faivre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.
- Faivre, A. (2000). *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.
- Faivre, A. (2006a). Egyptomany. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 328–330). Leiden, Boston: Brill.
- Faivre, A. (2006b). Hermetic Literature IV: Renaissance-Present. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 533–544). Leiden, Boston: Brill.

- Faivre, A. (2010). *Western Esotericism: A Concise History*. Albany: State University of New York Press.
- Farias, M., & Granqvist, P. (2007). The Psychology of the New Age. In D. Kemp & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of New Age* (pp. 123–150). Leiden, Boston: Brill.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la Sexualidad. 1. La voluntad del saber*. Madrid, Buenos Aires: Siglo XXI Editores. S.A.
- Foucault, M. (1996). *De Lenguaje y Literatura*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Frager, R. (1989). Transpersonal Psychology: Promise and Prospects. In R. S. Valle & S. Halling (Eds.), *Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology: Exploring the Breadth of Human Experience* (pp. 289–309). New York, London: Plenum Press.
- Frankl, V. (2010). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Frazer, J. G. (1919). *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion (vol. II)*. London: Macmillan and C., Limited.
- Frazer, J. G. (1990). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Palgrave Macmillan.
- Fryxell, A. (2017). Tutankhamen, Egyptomania, and Temporal Enchantment in Interwar Britain. *Twentieth Century British History*, 28(4), 516–542.
- Furedi, F. (2004). *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*. London, New York: Routledge.
- Gallagher, A.-M. (2009). Weaving a Tangled Web? Pagan Ethics and Issues of History, 'Race' and Ethnicity in Pagan Identity. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 577–590). Leiden, Boston: Brill.
- Gerhard, E. (1849). *Über Metroen und Götter-Mutter*. Berlin.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

- Giesen, B. (2006). Performing the sacred: a Durkheimian perspective on the performative turn in the social sciences. In J. C. Alexander, B. Giesen, & J. L. Mast (Eds.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* (pp. 325–367). Cambridge, New York [etc.]: Cambridge University Press.
- Gimbutas, M. (1989). *The Goddesses and Gods of Old Europe: 6500-3500 BC Myths and Cult Images*. London: Thames and Hudson Ltd.
- Gimbutas, M. (1999). *The Living Goddesses*. Berkeley, Los Angeles [etc.]: University of California Press.
- Ginzburg, C. (1966). *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a.
- Godwin, J. (1994). *The Theosophical Enlightenment*. Albany: State University of New York Press.
- Godwin, J. (2006). Orientalism. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 906–909). Leiden, Boston: Brill.
- Goldman, A. L. (1989). Searching for the Holy Grail at an Adult Healing Camp. *The New York Times*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/1989/08/21/nyregion/searching-for-the-holy-grail-at-an-adult-healing-camp.html>.
- Goodrick-Clark, N. (2004). *Helena Blavatsky*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Goodrick-Clark, N. (2008). *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Gordon, R. L., & Marco-Simón, F. (2010). Introduction. In R. L. Gordon & F. Marco-Simón (Eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30 Sept.–1 Oct. 2005* (pp. 1–49). Leiden: Brill.
- Green, M. (1997). *The World of The Druids*. London: Thames and Hudson.
- Green, M. (2007). *Arte celta: leyendo sus mensajes*. Madrid: Akal, D.L.
- Greenwood, S. (1996). The Magical Will, Gender and Power in Magical Practices. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans,*

- Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 191–203). London, San Francisco: Thorsons.
- Greenwood, S. (2000a). Gender in Power in Magical Practices. In S. Sutcliffe & M. Bowman (Eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (pp. 137–154). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Greenwood, S. (2000b). *Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology*. Oxford, New York: Berg.
- Greenwood, S. (2005). *The Nature of Magic: An Anthropology of Consciousness*. Oxford, New York: Berg.
- Greenwood, S. (2009). The Wild Hunt: A Mythological Language of Magic. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 195–222). Leiden, Boston: Brill.
- Grimes, R. L. (1990). *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Grimes, R. L. (2013). *The Craft of Ritual Studies*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Guiley, R. E. (2008). *The Encyclopedia of Witches: Witchcraft and Wicca*. New York: Facts on File.
- Gupta, S., Dirk, J., & Goudriaan, T. (1979). *Hindu Tantrism*. Leiden: E. J. Brill.
- Haage, B. D. (2006). Alchemy II: Antiquity-12th Century. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 16–34). Leiden, Boston: Brill.
- Haikal, F. (2013). Egyptomania, eastern. In R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine, & S. R. Huebner (Eds.), *The Encyclopedia of Ancient History* (pp. 2336–2340). New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Halbfass, W. (1988). *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press.
- Hall, S. (1992). The question of cultural identity. In S. Hall, D. Held, & T. McGrew (Eds.), *Modernity and its Futures* (pp. 273–316). Cambridge: Polity Press.

- Hammer, O. (2006a). Human Potencial Movement. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 572–579). Leiden, Boston: Brill.
- Hammer, O. (2006b). New Age Movement. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 855–861). Leiden, Boston: Brill.
- Handler, R., & Linnekin, J. (1984). Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore*, 97(385), 273–290.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirrow of Secular Thought*. Leiden, New York [etc.]: Brill.
- Hanegraaff, W. J. (2002). From the Devil's gateway to the Goddess within: the image of the witch in neopaganism. In J. Pearson (Ed.), *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and The New Age* (pp. 295–312). Milton Keynes, Aldershot [etc.]: Ashgate in association with The Open University.
- Hanegraaff, W. J. (2003). How magic survived the disenchantment of the world. *Religion*, 33(4), 357–380.
- Hanegraaff, W. J. (2006a). Esotericism. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 336–340). Leiden, Boston: Brill.
- Hanegraaff, W. J. (2006b). Magic V: 18th-20th Century. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 738–744). Leiden, Boston: Brill.
- Hanegraaff, W. J. (2007). The New Age Movement and Western Esotericism. In D. Kemp & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of New Age* (pp. 25–50). Leiden, Boston: Brill.
- Hanegraaff, W. J. (2008). Altered states of knowledge: The attainment of Gnosis in the Hermetica. *International Journal of the Platonic Tradition*, 2(2), 128–163.
- Hanegraaff, W. J. (2009). Better than Magic: Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 4(1), 1–25.
- Hanegraaff, W. J. (2015). How Hermetic was Renaissance Hermetism? *ARIES – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 179–209.

- Hanegraaff, W. J. (2016a). Gnosis. In G. A. Magee (Ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* (pp. 381–392). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanegraaff, W. J. (2016b). Magic. In G. A. Magee (Ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* (pp. 393–404). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanegraaff, W. J. (2018). Hermes Trismegistus and Hermetism. In M. Sgarbi (Ed.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* (pp. 1–10). Cham: Springer International Publishing AG.
- Harding, E. M. (1971). *Woman's Mysteries: Ancient & Modern*. Boulder: Shambhala Publications, Inc.
- Harrington, M. (2007). Paganism and the New Age. In D. Kemp & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of New Age* (pp. 435–452). Leiden, Boston: Brill.
- Harrison, J. E. (1903). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Princeton University Press.
- Hartland, E. S. (1885). The Science of Folklore. *Folk-Lore Journal*, 3, 115–121.
- Harvey, D. A. (2015). Elite Magic in the Nineteenth Century. In D. J. Collins (Ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present* (pp. 547–575). New York: Cambridge University Press.
- Harvey, G. (1994). The Roots of Pagan Ecology. *Religion Today*, 9(3), 38–41.
- Harvey, G. (1996). Heathenism: A North European Pagan Tradition. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 49–64). London, San Francisco: Thorsons.
- Harvey, G. (2000). Boggarts and Books: Towards an Appreciation of Pagan Spirituality. In S. Sutcliffe & M. Bowman (Eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (pp. 155–168). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Harvey, G. (2007a). *What do Pagans Believe?* London: Granta Books.

- Harvey, G. (2007b). *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst and Company.
- Harvey, G. (2007c). Inventing Paganism: Making Nature. In J. Lewis & O. Hammer (Eds.), *The Invention of Sacred Tradition* (pp. 277–290). Cambridge, New York [etc.]: Cambridge University Press.
- Harvey, G., & Hardman, C. (1996). *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century*. London, San Francisco: Thorsons.
- Harvey, G., & Wallis, R. J. (2007). *Historical Dictionary of Shamanism*. Lanham, Maryland, Toronto [etc.]: The Scarecrow Press, Inc.
- Heelas, P. (1981). The Model Applied: Anthropology and Indigenous Psychology. In P. Heelas & A. Lock (Eds.), *Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self* (pp. 39–62). London: Academic Press.
- Heelas, P. (1996). *The New Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford, Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- Heelas, P. (2008). *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden, Oxford: Blackwell Publishing.
- Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Inventing Traditions. In E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition* (pp. 1–14). Cambridge, New York [etc.]: Cambridge University Press.
- Howe, E. (1978). *The Magicians of the Golden Dawn: A Documentary History of a Magical Order 1887-1923*. York Beach: Samuel Weiser, Inc.
- Hume, L. (1995). Mental Imagery: The Witch's Doorway to the Cosmos. *Zeitschrift Für Religionswissenschaft*, 3(1), 81–90.
- Hume, L. (1997). *Witchcraft and Paganism in Australia*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Hume, L. (1998). Creating sacred space: Outer expressions of inner worlds in modern Wicca. *Journal of Contemporary Religion*, 13(3), 309–319.
- Hume, L., & Drury, N. (2013). *The Varieties of Magical Experience: Indigenous, Medieval, and Modern Magic*. Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger an imprint of ABC-CLIO, LLC.



- Hutton, R. (1993). *The Pagan Religions of the Ancient British Isles: their Nature and Legacy*. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers Ltd.
- Hutton, R. (1996a). The Roots of Modern Paganism. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 3–15). London, San Francisco: Thorsons.
- Hutton, R. (1996b). *The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Hutton, R. (1999). *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press.
- Hutton, R. (2003). *Witches, Druids and King Arthur*. London, New York: Bloomsbury.
- Hutton, R. (2006). Finding a Goddess. In S. Reid (Ed.), *Between the Worlds: Readings in Contemporary Neopaganism* (pp. 325–341). Toronto: Canadian Scholars' Press Inc.
- Hutton, R. (2009). *Blood and Mistletoe: The History of the Druids in Britain*. New Haven, London: Yale University Press.
- Hutton, R. (2012). Crowley and Wicca. In H. Bogdan & M. P. Starr (Eds.), *Aleister Crowley and Western Esotericism* (pp. 285–306). Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Iannotti, M. (2016). La información etimológica en los diccionarios generales españoles del siglo XX. *Lengua y Habla*, (20), 124–145.
- Ihm, S. (2015). Robert Graves's *The Greek Myths* and Matriarchy. In A. G. G. Gibson (Ed.), *Robert Graves and the Classical Tradition* (pp. 165–180). Oxford: Oxford University Press.
- Illouz, E. (2008). *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley, Los Angeles [etc.]: University of California Press.
- Inden, R. (1986). Orientalist Construction of India. *Modern Asian Studies*, 20(3), 401–446.
- Isherwood, C. (1949). *Vedanta for the Western World*. London: George Allen & Unwin, Ltd.

- Jackson, C. T. (1994). *Vedanta for the West: The Ramakrishna Movement in the United States*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Jackson, R. H., & Henrie, R. (1983). Perception of Sacred Space. *Journal of Cultural Geography*, 3(2), 94–107.
- Jackson, R. (1981). *Fantasy: The Literature of Subversion*. London, New York: Methuen & Co. Ltd.
- Jain, A. R. (2010). Erotic Motherhood and the Ideal Son: Mythology as Psychotherapy in the Krishna-Bhakti Tradition. *Pastoral Psychology*, 59(1), 53–64.
- Jain, A. R. (2011). Mystics, Gymnasts, Sexologists, and Other Yogis: Divergence and Collectivity in the History of Modern Yoga. *Religious Studies Review*, 37(1), 19–23.
- Jain, A. R. (2014). Who Is to Say Modern Yoga Practitioners Have It All Wrong? On Hindu Origins and Yogaphobia. *Journal of the American Academy of Religion*, 82(2), 427–471.
- Jain, A. R. (2015). *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Jennings, P. (1994). The Northern Tradition. In *The Talking Stick Magical Directory: The Pagan, Occult and Esoteric Organisations in Great Britain* (p. §10). London: Talking Stick Krayzee Klub.
- Johnson, K. P. (1994). *The Masters Revealed: Madame Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge*. Albany: State University of New York Press.
- Johnson, M. (2009). Drawing Down the Goddess: The Ancient {Female} Deities of Modern Paganism. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 311–334). Leiden, Boston: Brill.
- Jones, C. A., & Ryan, J. D. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts On File, Inc.
- Jones, K. W. (1989). *Socio-religious Reform Movements in British India (The New Cambridge History of India)*. Cambridge, New York [etc.]: Cambridge University Press.

- Jones, P. (1996). Pagan Theologies. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 32–46). London, San Francisco: Thorsons.
- Jones, P., & Pennick, N. (1995). *A History of Pagan Europe*. London, New York: Routledge.
- Jowett, L. (2005). *Sex and the Slayer: A Gender Studies Primer for the Buffy Fan*. Middletown, Conn: Wesleyan University Press.
- Jung, C. G. (1967). *Alchemical Studies. The Collected Works of C. G. Jung*. New York: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1970). *Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1985). *Tipos Psicológicos Tomo II*. (R. De la Serna, Ed.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, S.A.
- Jung, C. G. (2008a). *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental. Volumen II*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2008b). *Psychology and the Occult*. Abingdon: Routledge.
- Jung, C. G. (2009). *La vida simbólica 18/I*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2012). *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Barcelona [etc.]: Paidós.
- Kaplan, A. (1997). *Sefer Yetzirah: The Book of Creation – In Theory and Practice*. York Beach: Red Wheel/Weise, LLC.
- Kilbourne, B., & Richardson, J. (1988). Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories. *Sociological Analysis*, 50(1), 1–21.
- King, F. (1970). *Ritual Magic in England*. London: Spearman.
- King, F. (1971). *Astral Projection, Magic and Alchemy*. London: Spearman.
- King, F. (1974). *Sexuality, Magic and Perversion*. Secaucus, New Jersey: The Citadel Press.
- King, F. (1989). *Modern Ritual Magic: The Rise of Western Occultism*. Bridport: Prism Unity.

- King, R. (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and 'the mystic East.'* London, New York: Routledge.
- Koning, F. (1975). *Historia del Satanismo.* Barcelona [etc.]: Editorial Bruguera, S.A.
- Kristeller, P. O. (1959). Giovanni Pico Della Mirandola. In E. Cassirer, P. O. Kristeller, & J. J. Herman-Randall (Eds.), *The Renaissance Philosophy of Man: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives* (pp. 213–254). Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- Krzywinska, T. (2002). Hubble-Bubble, Herbs, and Grimoires: Magic, Manicheanism, and Witchcraft in “Buffy.” In R. V. Wilcox & D. Lavery (Eds.), *Fighting the Forces: What's at Stake in Buffy the Vampire Slayer* (pp. 178–194). Lanham, Boulder [etc.]: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Lachman, G. (2012). *Madame Blavatsky: The Mother of Modern Spirituality.* New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin.
- Lantier, J. (1978). *La Teosofía.* Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S.A.
- Lehrich, C. I. (2003). *THE LANGUAGE OF DEMONS AND ANGELS: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy.* Leiden, Boston: Brill.
- Lelli, F. (2006). Pico della Mirandola. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 949–954). Leiden, Boston: Brill.
- Lewis, J. R. (1999). *Witchcraft Today: An Encyclopedia of Wiccan and Neopagan Traditions.* Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc.
- Lewis, J. R. (2009). Celts, Druids and the Invention of Tradition. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 479–493). Leiden, Boston: Brill.
- Lincoln, B. (1981). *Emerging from the Chrysalis: Studies in Rituals of Women's Initiation.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lipner, J. (1998). *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices.* London, New York: Routledge.
- Lloyd, C. (1988). *Explanation in Social History.* Oxford: Blackwell.

- Long, A. (1994). The Goddess Movement in Britain Today. *Feminist Theology*, 2(5), 11–39.
- Lucentini, P., Parri, I., & Perrone-Compagni, V. (2003). *Hermetism from late antiquity to humanism: La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'umanesimo*. Turnhout: Brepols.
- Luck, G. (2006). *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman*. Baltimore [etc.]: The Johns Hopkins Press.
- Luhrmann, T. M. (1989). *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Luján-Martínez, E. R. (1998). La diosa Ataecina y el nombre de la noche en antiguo irlandés. *EMERITA (EM)*, LXVI(2), 291–306.
- Lupton, A. (2013). Egyptomania, western. In R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine, & S. R. Huebner (Eds.), *The Encyclopedia of Ancient History* (pp. 2340–2343). New Jersey: Wiley-Blackwell.
- MacCana, P. (1983). *Celtic Mythology*. Middlesex: Newnes Books.
- MacKillop, J. (2004). *A Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- MacLellan, G. (1996). Dancing on the Edge: Shamanism in Modern Britain. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 138–148). London, San Francisco: Thorsons.
- Magliocco, S. (2004). *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Magliocco, S. (2009). Reclamation, Appropriation and the Ecstatic Imagination in Modern Pagan Ritual. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 223–240). Leiden, Boston: Brill.
- Magliocco, S. (2015). New Age and Neopagan Magic. In D. J. Collins (Ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present* (pp. 635–663). New York: Cambridge University Press.

- Maffesoli, M. (1996). *THE TIME OF THE TRIBES: The Decline of Individualism in Mass Society*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications Ltd.
- Mahé, J.-P. (1998). Gnostic and Hermetic Ethics. In R. Van Den Broek & W. J. Hanegraaff (Eds.), *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times* (pp. 21–36). Albany: State University of New York Press.
- Maillard, C. (2006). Jung. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 648–653). Leiden, Boston: Brill.
- Malinowski, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Illinois: The Free Press.
- Martínez E., J. R. (2004). Los cuadrados mágicos en el Renacimiento: Matemáticas y magia natural en el *De occulta philosophia* de Agrippa. *Educación Matemática*, 16(2), 77–92.
- Maslow, A. (1993). *The Farther Reaches of Human Nature*. New York: Penguin Books.
- Matt, D. C. (1997). *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*. New Jersey: Castle Books.
- Mauss, M. (2001). *A General Theory of Magic*. London, New York: Routledge.
- Mauss, M., Hubert, H., & Hertz, R. (2009). *Saints, Heroes, Myths, and Rites: Classical Durkheimian Studies of Religion and Society*. London, New York: Routledge.
- Mazet, E. (200AD). Francmasonería y Esoterismo. In A. Faivre & J. Needleman (Eds.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos* (pp. 333–368). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Mcintosh, C. (1998). *The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order*. San Francisco, Newburyport: Weiser Books.
- Mcintosh, C. (2011). *Eliphas Lévi and the French Occult Revival*. Albany: State University of New York Press.
- Meade, M. (1980). *Madame Blavatsky: The Woman Behind the Myth*. New York: Open Road Integrated Media.

- Meek, D. E. (1991). Celtic Christianity: what is it, and when was it? *The Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 9(1), 13–21.
- Meenee, H. (2010). *Neopaganismo: El Renacimiento de la Antigua Religión*. Castellón: Ellago Ediciones.
- Merchant, C. (1990). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Haroer & Row.
- Merkur, D. (1999). Stages of Ascension in Hermetic Rebirth. *Esoterica*, (1), 79–96.
- Meyer, M., & Mirecki, P. (2001). Introduction. In M. Meyer & P. Mirecki (Eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (pp. 1–10). Boston, Leiden: Brill.
- Misiroglu, G. (2013). *American Countercultures: An Encyclopedia of Nonconformist, Alternative Lifestyles, and Radical Ideas in U.S. History*. New York: Sharpe Reference.
- Morgan, L. (1996). Women and the Goddess Today. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 94–108). London, San Francisco: Thorsons.
- Morgan, R. (1978). *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist*. New York: Vintage Books.
- Murray, M. A. (1921). *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Murray, M. A. (1933). *God of the Witches*. London: Sampson Low, Marston & Company, Ltd.
- Needleman, J. (1970). *The New Religions*. New York: Crossroad.
- Nevrin, K. (2008). Empowerment and Using the Body in Modern Postural Yoga. In M. Singleton & J. Byrne (Eds.), *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives* (pp. 119–139). London, New York: Routledge.
- Orion, L. (1995). *Never Again the Burning Times: Paganism Revived*. Illinois: Waveland Press.
- Otero, M. (2003). *Les règles de l'individualité contemporaine: Santé mentale et société*. Québec: Les Presses de L'Université Laval.

- Otto, R. (2005). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Alianza). Madrid.
- Overton-Fuller, J. (1988). *Blavatsky and her Teachers: An Investigative Biography*. London: East-West Publications.
- Owen, A. (2004). *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Owens, L. (1995). The Nag Hammadi Library. *The Gnostic Archive*. Retrieved February 23, 2019, from <http://www.gnosis.org/naghamm/nhl.html>.
- Padoux, A. (1990). *Vāc: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Albany: State University of New York Press.
- Page, R. I. (1992). *Mitos Nórdicos*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Pasi, M. (2006). Crowley. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 281–287). Leiden, Boston: Brill.
- Pasi, M. (2012). Varieties of Magical Experience Aleister Crowley's Views on Occult Practice. In H. Bogdan & M. P. Starr (Eds.), *Aleister Crowley and Western Esotericism* (pp. 53–87). Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Pearson, J. (2002a). The History and Development of Wicca and Paganism. In J. Pearson (Ed.), *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and The New Age* (pp. 15–54). Milton Keynes, Aldershot [etc.]: Ashgate in association with The Open University.
- Pearson, J. (2002b). *A Popular Dictionary of Paganism*. London, New York: RoutledgeCurzon.
- Pearson, J. (2002c). Witches and Wicca. In J. Pearson (Ed.), *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and The New Age* (pp. 133–172). Milton Keynes, Aldershot [etc.]: Ashgate in association with The Open University.
- Pearson, J. (2003a). Wicca, Paganism, and History: Contemporary Witchcraft and the Lancashire Witches. In R. Poole (Ed.), *The Lancashire Witches: Histories and Stories* (pp. 188–203). Manchester: Manchester University Press.



- Pearson, J. (2003b). "Witchcraft Will Not Soon Vanish from this Earth": Wicca in the 21st Century. In L. Woodhead, G. Davies, & P. Heelas (Eds.), *Predicting Religion: Christian, Secular, & Alternative Futures* (pp. 170–182). Aldershot: Ashgate in association with The Open University.
- Pearson, J. (2006). Neopaganism. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 828–834). Leiden, Boston: Brill.
- Pearson, J. (2007a). *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, Sex and Magic*. Abingdon, New York: Routledge.
- Pearson, J. (2007b). Writing Witchcraft: The Historians' History, the Practitioners' Past. In O. Davies & J. Barry (Eds.), *Witchcraft Historiography* (pp. 225–241). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Pike, S. M. (2004). *New Age and Neopagan Religions in America*. New York: Columbia University Press.
- Pizza, M. (2009). Magical Children and Meddling Elders: Paradoxical Patterns in Contemporary Pagan Cultural Transmission. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 497–507). Leiden, Boston: Brill.
- Purkiss, D. (1996). *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-century Representation*. London [etc.]: Routledge.
- Purkiss, D. (2002). The witch in history. In J. Pearson (Ed.), *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and The New Age* (pp. 313–325). Milton Keynes, Aldershot [etc.]: Ashgate in association with The Open University.
- Puttick, E. (2000). Personal Development: the Spiritualisation and Secularisation of the Human Potential Movement. In S. Sutcliffe & M. Bowman (Eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (pp. 201–219). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Randall, S. (2004). *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Ransom, J. (1938). *A Short History of the Theosophical Society*. Adyar: Theosophical Publishing House.

- Rao, U. (2006). Rituals in Society. In J. Kreinath, J. Snoek, & M. Strausberg (Eds.), *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography* (pp. 143–160). Leiden: Brill.
- Rappaport, R. A. (1979). *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond: North Atlantic Books.
- Rees, K. (1996). The Tangled Skein: The Role of Myth in Paganism. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 16–31). London, San Francisco: Thorsons.
- Reich, W. (1972). *Character Analysis*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Reich, W. (1973). *The Function of the Orgasm: Sex-economic Problems of Biological Energy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Reid, S. (2009). “A Religion Without Converts” Revisited: Individuals, Identity and Community in Contemporary Paganism. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 171–191). Leiden, Boston: Brill.
- Ritner, R. K. (1993). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- Robinson, J. M. (2000). *The Nag Hammadi Library: The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Rogers, N. (2002). *Halloween: From Pagan Ritual to Party Night*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Roman, L., & Roman, M. (2010). *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*. New York: Facts On File, Inc.
- Rose, N. (1998). *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge, New York [etc.]: Cambridge University Press.
- Rose, N. (1999). *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books.
- Rountree, K. (2004). *Embracing the Witch and the Goddess: Feminist Ritual-Makers in New Zealand*. London [etc.]: Routledge.

- Said, E. W. (1979). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage Books.
- Salaman, C. (2002). Echoes of Egypt in Hermes and Ficino. In M. J. B. Allen, V. Rees, & M. Davies (Eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* (pp. 115–135). Leiden, Boston: Brill.
- Salomonsen, J. (2002). *Enchanted Feminism: Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco*. London, New York: Routledge.
- Salomonsen, J. (2009). Witches' Initiation—A Feminist Cultural Therapeutic? In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 363–390). Leiden, Boston: Brill.
- Sanson, D. (2009). New/Old Spiritualities in the West: Neo-Shamans and Neo-Shamanism. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 433–462). Leiden, Boston: Brill.
- Santucci, J. A. (2006). Blavatsky, Helena Petrovna. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 177–185). Leiden, Boston: Brill.
- Schmidt-Biggemann, W. (2004). *PHILOSOPHIA PERENNIS: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Dordrecht: Springer.
- Schimmel, A. (1993). *The Mystery of Numbers*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Scholem, G. (1960). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY OF AMERICA.
- Scholem, G. (1961). *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- Scholem, G. (1987). *Origins of the Kabbalah*. New Jersey: Princeton University Press.
- Scholem, G. (1997). *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*. New York: Schocken Books.
- Segal, R. A. (1992). *The Gnostic Jung*. London, New York: Routledge.

- Segal, R. A. (2000). Jung's Psychologising of Religion. In S. Sutcliffe & M. Bowman (Eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (pp. 65–79). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sewell-Johnson, H. (1968). November Eve Beliefs and Customs in Irish Life and Literature. *The Journal of American Folklore*, 81(320), 133–142.
- Shallcrass, P. (1996). Druidry Today. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 65–80). London, San Francisco: Thorsons.
- Sil, N. P. (1997). *Swami Vivekananda: A Reassessment*. London: Associated University Presses, Inc.
- Singleton, M. (2010). *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, B. K. (2005). Tantrism: Hinduism Tantrism. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of Religion* (pp. 8987–8994). Detroit, New York [etc.]: Thomson Gale.
- Sommers-Flanagan, J., & Sommers-Flanagan, R. (2012). *Counseling and Psychotherapy Theories in Context and Practice: Skills, Strategies, and Techniques*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Soneira-Martínez, R. (2017a). La Wicca Celtíbera. El culto neopagano y la reconstrucción histórica. Parte I. *De Dioses y Hombres. Estudios sobre religiones y mitología*. Retrieved December 19, 2017, from <http://confurfeo.blogspot.com/2017/12/la-wicca-celtibera-el-culto-neopagano-y.html>
- Soneira-Martínez, R. (2017b). La Wicca Celtíbera. El culto neopagano y la reconstrucción histórica. Parte II. *De Dioses y Hombres. Estudios sobre religiones y mitología*. Retrieved December 19, 2017, from [http://confurfeo.blogspot.com.es/2017/12/la-wicca-celtibera-el-culto-neopagano-y\\_18.html](http://confurfeo.blogspot.com.es/2017/12/la-wicca-celtibera-el-culto-neopagano-y_18.html)
- Staal, F. (1975). The Meaninglessness of Ritual. *Numen*, 26(1), 2–22.

- Stein, R. L., & Stein, P. L. (2011). *The Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft*. New York: Routledge.
- Stephens, W. (2002). *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Stewart, P. J., & Strathern, A. (2004). *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stone, D. (1976). The Human Potency Movement. In C. Y. Glock & R. N. Bellah (Eds.), *The New Religious Consciousness* (pp. 93–115). Berkeley: University of California Press.
- Strmiska, M. (2005). Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives. In M. Strmiska (Ed.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (pp. 1–54). Santa Barbara [etc.]: ABC-CLIO, Inc.
- Strmiska, M., & Sigurvinsson, B. A. (2005). Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America. In M. Strmiska (Ed.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (pp. 127–180). Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc.
- Sutcliffe, R. (1996). Left-Hand Path Ritual Magick: An Historical and Philosophical Overview. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 109–137). London, San Francisco: Thorsons.
- Sutcliffe, S. (1998). Between Apocalypse and Self-realisation: “Nature” as an Index of New Age Religiosity. In J. Pearson, R. H. Roberts, & G. Samuel (Eds.), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World* (pp. 33–44). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sutcliffe, S. (2000). “Wandering Stars”: Seekers and Gurus in the Modern World. In S. Sutcliffe & M. Bowman (Eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (pp. 17–36). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Symmons-Symonolewicz, K. (1960). The Origin of Malinowski’s Theory of Magic. *The Polish Review*, 5(4), 36–44.
- Szönyi, G. E. (2006). Dee, John. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 301–309). Leiden, Boston: Brill.

- Tambiah, S. J. (1985). *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Tambiah, S. J. (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, K. (1971). *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth -and Seventeenth- Century England*. London, New York, [etc.]: Penguin Books.
- Tingay, K. (2000). Madame Blavatsky's Children: Theosophy and Its Heirs. In S. Sutcliffe & M. Bowman (Eds.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (pp. 37–50). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tipton, S. M. (1982). *Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*. Berkeley, Los Angeles [etc.]: University of California Press.
- Todorov, T. (1975). *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Ithaca [etc.]: Cornell University Press.
- Torijano, P. A. (2002). Un lunario Judeo-Griego: El Selenodromio de David y Salomón. *Ílu, Revista de Ciencias de Las Religiones*, 7, 175–183.
- Treitel, C. (2004). *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Turner, C. (2011). *Adventures in the Orgasmatron: how the Sexual Revolution came to America*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Turner, P., & Russell-Coulter, C. (2001). *Dictionary of Ancient Deities*. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Tylor, C. (1990). Spreading the Word. *Geographical Magazine*, 62, 16.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Cultures: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London: John Murray.

- Urban, H. B. (2003). *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. Berkeley, Los Angeles [etc.]: University of California Press.
- Urban, H. B. (2006). *Magia Sexualis: Sex, Magic and Liberation in Modern Western*. Berkeley, Los Angeles [etc.]: University of California Press.
- Urban, H. B. (2008). The Toga of Sex: Tantra, Orientalism, and Sex Magic in the Ordo Templi Orientis. In W. J. Hanegraaff & J. J. Kripal (Eds.), *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism* (pp. 401–444). Leiden [etc.]: Brill.
- Urban, H. B. (2012). The Occult Roots of Scientology? L. Ron Hubbard, Aleister Crowley, and the Origins of a Controversial New Religion. In H. Bogdan & M. P. Starr (Eds.), *Aleister Crowley and Western Esotericism* (pp. 335–367). Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Valente, M. (2006). Agrippa, Heinrich Cornelius. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 4–8). Leiden, Boston: Brill.
- Van Den Broek, R. (1998). Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation. In R. Van Den Broek & W. J. Hanegraaff (Eds.), *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times* (pp. 1–20). Albany: State University of New York Press.
- Van Den Broek, R. (2006a). Gnosticism I: Gnostic Religion. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 403–416). Leiden, Boston: Brill.
- Van Den Broek, R. (2006b). Hermes Trismegistus I: Antiquity. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 474–478). Leiden, Boston: Brill.
- Van Den Broek, R. (2006c). Hermetic Literature I: Antiquity. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 487–499). Leiden, Boston: Brill.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

- Vescovini, G. F. (2006). Magical Instruments. In W. J. Hanegraaff (Ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 744–747). Leiden, Boston: Brill.
- Von Stuckrad, K. (2005). *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox Publishing Ltd.
- Waldron, D. (2003). Ecofeminism and the Reconstruction of the Burning Times. *Intercultural Studies*, 3(1), 36–50.
- Walker, D. P. (2000). *Spiritual & Demonic Magic: From Ficino to Campanella*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Wasserman, J. (2012). *In the Center of the Fire: A Memoir of the Occult 1966-1989*. Lake Worth: Ibis Press.
- Wells, K. A. (2007). *Screaming, Flying, and Laughing: Magical Feminism's Witches in Contemporary Film, Television and Novels*. Western Washington University.
- White, D. G. (2000). *Tantra in practice*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- White, D. G. (2005). Tantrism. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of Religion* (pp. 8984–8987). New York, San Francisco [etc.]: Thomson Gale.
- Wilson, D. (2005). Willow and Witch Craft? The Portrayal of Witchcraft in Joss Whedon's "Buffy: The Vampire Slayer." In C. M. Cusack, F. Di Lauro, & C. Hartney (Eds.), *The Buddha of Suburbia: proceedings of the Eighth Australian and International Religion, Literature and the Arts Conference 2004* (pp. 146–158). Sydney: RLA Press.
- Wolfgang-Schumann, H. (2007). *Las imágenes del budismo: diccionario iconográfico del budismo mahāyāna y tantrayāna*. Madrid: Abada Editores, S.L.
- Yates, F. A. (1972). *The Rosicrucian Enlightenment*. London, New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- York, M. (1995). *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neopagan Movements*. Lanham, Maryland [etc.]: Rowman and Littlefield.



- York, M. (1996). New Age and Paganism. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 157–165). London, San Francisco: Thorsons.
- York, M. (2004). *Historical Dictionary of New Age Movements*. Lanham, Maryland [etc.]: The Scarecrow Press, Inc.
- York, M. (2009). Pagan Theology. In M. Pizza & J. R. Lewis (Eds.), *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 283–309). Leiden, Boston: Brill.
- Yoshihara, M. (2003). *Embracing the East: White Women and American Orientalism: White Women and American Orientalism*. Oxford, New York [etc.]: Oxford University Press.
- Zajko, V. (2015). Scholarly Mythopoesis Robert Graves's The Greek Myths. In A. G. G. Gibson (Ed.), *Robert Graves and the Classical Tradition* (pp. 181–200). Oxford: Oxford University Press.
- Zimmerman, J. E. (1971). *Dictionary of Classical Mythology*. New York: Bantam Books.
- Zinker, J. C. (1998). *In Search of Good Form: Gestalt Therapy with Couples and Families*. Cambridge, Massachusetts: GICPress.

### **Fuentes primarias: monografías, artículos, páginas web y redes sociales**

- Adler, M. (1986). *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. New York, Ontario [etc.]: Penguin Books.
- Adler, M. (1989). A Response. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 5(1), 97–100.
- Agrippa, C. (2003). *Three Books of Occult Philosophy (1510, 1531)*. (D. Tyson, Ed.). St. Paul, Minnesota: Llewellyn Publications.
- Bado- Fralick, N. (1998). A Turning on the Wheel of Life: Wiccan Rites of Death. *Folklore Forum*, 29(1), 3–22.

- Bado- Fralick, N. (2002). Mapping the Wiccan Ritual Landscape: Circles of Transformation. *Folklore Forum*, 33(1–2), 45–65.
- Bell, J. (2017). Chapter 4 The Structure of the Golden Dawn and its Rituals. *The Hermetic Library*. Retrieved October 16, 2018, from <https://hermetic.com/gdlibrary/the-nature-structure-and-role-of-the-soul/the-structure-of-the-golden-dawn-and-its-rituals>.
- Blacksam. (2011). LOS ATALAYAS VIGILANTES O GUARDIANES. *WiccaSpain: Blog de Wicca en Español*. Retrieved May 7, 2015, from <https://wiccaspain.es/los-atalayas-vigilantes-o-guardianes/>.
- Blacksam. (2012). Meditando con el Pentagrama. *WiccaSpain: Blog de Wicca en Español*. Retrieved May 7, 2015, from <https://wiccaspain.es/meditando-con-el-pentagrama/>.
- Blacksam. (2014). Preparando Samhain, historia, rituales y recetas... *WiccaSpain: Blog de Wicca en Español*. Retrieved May 7, 2015, from <https://wiccaspain.es/samhain-2/>.
- Blacksam. (2019). Mi búsqueda para encontrar a los guardianes elementales de las Atalayas. *WiccaSpain: Blog de Wicca en Español*. Retrieved May 7, 2015, from <https://wiccaspain.es/mi-busqueda-para-encontrar-a-los-guardianes-elementales-de-las-atalayas/>.
- Blavatsky, H. P. (1888a). *The Secret Doctrine: The Syntesis of Science, Religion, and Philosophy. I- Cosmogogenesis*. London: The Theosophical Publishing Company.
- Blavatsky, H. P. (1888b). *The Secret Doctrine: The Syntesis of Science, Religion, and Philosophy. II - Anthropogenesis*. London: The Theosophical Publishing Company.
- Blavatsky, H. P. (1951). *H.P.B. Speaks*. (C. Jinarajadasa, Ed.). Adyar: Theosophical Publishing House.
- Bonewits, P. E. I. (1989). *Real Magic: An Introductory Treatise on the Basic Principles of Yellow Magic*. Boston: RedWheel / Weiser, LLC.
- Bracelin, J. (1960). *Gerald Gardner: Witch*. London: Octagon Press.

- Buckland, R. (1997). *Buckland's Complete Book of Witchcraft*. Minnesota: Llewellyn Publications.
- Buckland, R. (2001). *Witchcraft from the Inside: Origins of the Fastest Growing Religious Movement in America*. Minnesota: Llewellyn Publications.
- Buckland, R. (2004). *Wicca for One: The Path of Solitary Witchcraft*. New York: Citadel Press.
- Budapest, Z. E. (1979). Self-Blessing Ritual. In C. P. Christ & J. Plaskow (Eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion* (pp. 269–272). San Francisco: HarperOne.
- Budapest, Z. E. (1989). *The Holy Book of Women's Mysteries*. Los Angeles: Wingbow Press.
- Butler, E. W. (1991). *Magic: its Ritual, Power and Purpose and The Magician: His Training and Work*. London: Aquarian.
- Carr-Gomm, P. (2012). The Eightfold Wheel of the Year & the Druid Festivals. *The Order of Bards, Ovates and Druids*. Retrieved October 22, 2017, from <https://www.druidry.org/druid-way/teaching-and-practice/druid-festivals/eightfold-wheel-year-druid-festivals>.
- Carr-Gomm, P. (2015). Philosophy. *The Order of Bards, Ovates and Druids*. Retrieved October 22, 2017, from <https://www.druidry.org/philosophy>.
- Carr-Gomm, P. (2018). About the Order. *The Order of Bards, Ovates and Druids*. Retrieved June 4, 2018, from <https://www.druidry.org/about-us/about-order>.
- Cavendish, R. (1990). *A History of Magic*. London: Arkana.
- Cicero, C., & Cicero, S. T. (1996). *The New Golden Dawn Ritual Tarot: Keys to the Rituals, Symbolism, Magic and Divination*. Minnesota: Llewellyn Publications.
- Cochrane, D., & Mind, E. (2019). Panteón Celta. *Círculo de Brujas*. Retrieved March 6, 2019, from <http://www.circulodebrujas.com/tag/panteon-celta/>.
- Colquhoun, I. (1975). *Sword of Wisdom: MacGregor Mathers and "The Golden Dawn"*. New York: G.P. Putnam's Sons.

- Conway, D. J. (2002). *Magia Celta: Un manual práctico*. Barcelona: Ediciones Obelisco, S.L.
- Crowley, A. (1973a). *Magick*. (J. Symonds & K. Grant, Eds.). London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Crowley, A. (1973b). *The Qabalah of Aleister Crowley*. New York: Samuel Weiser, Inc.
- Crowley, A. (1976). *Thoth Tarot Deck*. Austin: Weiser Books.
- Crowley, A. (1995). *The Book of the Thoth*. York Beach: Samuel Weiser, Inc.
- Crowley, V. (1989). *Wicca: The Old Religion in the New Age*. London, San Francisco: Aquarian/Thorsons.
- Crowley, V. (1994). *Phoenix from the Flame: Pagan Spirituality in the Western World*. London: Thorsons.
- Crowley, V. (1996a). Wicca as Modern-Day Mystery Religion. In G. Harvey & C. Hardman (Eds.), *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess, Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (pp. 81–93). London, San Francisco: Thorsons.
- Crowley, V. (1996b). *Wicca: The Old Religion in the New Millennium*. London, San Francisco: Thorsons.
- Crowley, V. (1998). Wicca as Nature Religion. In J. Pearson, R. H. Roberts, & G. Samuel (Eds.), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World* (pp. 170–179). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crowley, V. (2000). *A Woman's Kabbalah*. London: Thorsons.
- Crowley, V. (2002). Carl Jung and the Development of Contemporary Paganism. In The Open University Religious Studies Research Group Belief Beyond Boundaries (Ed.), *The Development of Paganism: History, Influences and Contexts, 1880–2002*. The Open University.
- Crowley, V. (2003a). *The Magickal Life: A Wiccan Priestess shares her Secrets*. New York, Ontario [etc.]: Penguin Compass.
- Crowley, V. (2003b). *The Natural Magician: Practical Techniques for Empowerment*. London, New York, [etc.]: Michael Joseph.

- Cunningham, S. (1997). *Living Wicca: A Further Guide for the Solitary Practitioner*. Minnesota: Llewellyn Publications.
- Cunningham, S. (2003). *Earth Power: Techniques of Natural Magick*. Minnesota: Llewellyn Publications.
- Cunningham, S., & Harrington, D. (2002). *Spell Crafts: Creating Magical Objects*. Chula Vista: Llewellyn Worldwide.
- Daly, M. (1990). *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- Farrar, S. (1983). *What Witches Do: A Modern Coven Revealed*. Blaine: Phoenix Publishing Inc.
- Farrar, J., & Farrar, S. (1981). *Eight Sabbats for Witches*. London: Robert Hale.
- Farrar, J., & Farrar, S. (1986). *The Witches' Way: Principles, Rituals and Beliefs of Modern Witchcraft*. London: Robert Hale.
- Farrar, J., & Bone, G. (2004). *Progressive Witchcraft: Spirituality, Mysteries, and Training in Modern Wicca*. Franklin Lakes: New Pages Books a division of The Career Press, Inc.
- Fortune, D. (1972). *The Sea Priestess*. York Beach: Samuel Weiser, Inc.
- Fortune, D. (1987). *Applied Magic*. Northampton: Aquarian.
- Fortune, D. (1999). *The Mystical Qabalah*. York Beach: Samuel Weiser, Inc.
- Fox, S. (2006). I Am a Pagan. In S. Reid (Ed.), *Between the Worlds: Readings in Contemporary Neopaganism* (pp. 25–28). Toronto: Canadian Scholars' Press Inc.
- Frater, U. D. (2001). *Secrets of Western Sex Magic: Magical Energy and Gnostic Trance*. St. Paul, Minnesota: Llewellyn Publications.
- Gardner, G. B. (1949a). The Charge: "Lift Up the Veil". *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos02.htm>.
- Gardner, G. B. (1949b). The Initiation: First Degree. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos03.htm>.

- Gardner, G. B. (1949c). The Sabbat Rituals: February Eve. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos08.htm>.
- Gardner, G. B. (1949d). The Sabbat Rituals: May Eve. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos09.htm>.
- Gardner, G. B. (1949e). The Sabbat Rituals: August Eve. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos10.htm>.
- Gardner, G. B. (1949f). Initiation: Second Degree. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos04.htm>.
- Gardner, G. B. (1949g). Initiation: Third Degree. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos05.htm>.
- Gardner, G. B. (1949h). Drawing Down the Moon. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos01.htm>.
- Gardner, G. B. (1953a). Skyclad. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos24.htm>.
- Gardner, G. B. (1953b). The Eightfold Way. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos17.htm>.
- Gardner, G. B. (1953c). To Gain the Sight. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos18.htm>.
- Gardner, G. B. (1954). Witchcraft Today. Retrieved October 14, 2015, from <http://alt.binaries.e-book.rpg.usernet.net/>.
- Gardner, G. B. (1957). The Eightfold Path or Ways. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos32.htm>.

- Gardner, G. B. (1961). Forming the Circle. *The Gardnerian Book of Shadows*. Retrieved August 23, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/pag/gbos/gbos41.htm>.
- Gardner, G. B. (1996). *High Magic's Aid*. New Bern: Godolphin House.
- Gilbert, R. A. (1987). *A.E. Waite: Magician of Many Parts*. Wellingborough: Crucible.
- Gilbert, R. A. (1997). *Golden Dawn Scrapbook: The Rise and Fall of a Magical Order*. Berkshire: W. Foulsham & Co. Ltd.
- González, F. (2012a). Quienes somos. *Wicca Celtíbera*. Retrieved May 7, 2015, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/about/>.
- González, F. (2012b). Lugares con encanto. *Wicca Celtíbera*. Retrieved May 7, 2015, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/lugares-con-encanto/>.
- González, F. (2012c). Qué dice la Wicca sobre.... *Wicca Celtíbera*. Retrieved May 7, 2015, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/que-dice-la-wicca-celtibera-sobre/>.
- González, F. (2012d). ESTATUTOS CONFESIÓN RELIGIOSA WICCA, TRADICIÓN CELTÍBERA. *Wicca Celtíbera*. Retrieved May 7, 2015, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/2012/02/07/54/>.
- González, F. (2012e). MANIFIESTO POR LA INTEGRIDAD RELIGIOSA DE LOS CULTOS PAGANOS. *Wicca Celtíbera*. Retrieved May 7, 2015, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/2012/12/05/manifiesto-por-la-integridad-religiosa-de-los-cultos-paganos/>.
- González, F. (2013). Bibliografía pagana. *Wicca Celtíbera*. Retrieved May 7, 2015, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/bibliografia-pagana/>.
- González, F. (2014a). EL "GRAN RITO WICCA" Y EL HIEROS GAMOS INDOEUROPEO. *Wicca Celtíbera*. Retrieved June 18, 2016, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/2014/06/11/el-gran-rito-wicca-y-el-hieros-gamos-indoeuropeo/>.
- González, F. (2014b). ¿TODOS SOMOS SACERDOTES? *Wicca Celtíbera*. Retrieved June 18, 2016, from



- <https://wiccaceltibera.wordpress.com/2014/06/21/todos-somos-sacerdotes/>.
- González, F. (2016a). ERECCIÓN DEL ESPACIO SAGRADO (LEVANTAR EL TEMPLO). *Wicca Celtíbera*. Retrieved March 20, 2017, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/2016/03/15/ereccion-del-espacio-sagrado-levantar-el-templo/>.
- González, F. (2016b). NUEVAS INICIACIONES, NUEVOS COMIENZOS EN LA TRADICIÓN CELTÍBERA. *Wicca Celtíbera*. Retrieved March 20, 2017, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/2016/09/26/nuevas-iniciaciones-nuevos-comienzos-en-la-tradicion-celtibera/>.
- González, F. (2018a). 31 DE OCTUBRE 2018 CELEBRACIÓN DE SAMHAIN EN PINTO (MADRID). *Wicca Celtíbera*. Retrieved October 16, 2018, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/2018/10/16/31-de-octubre-2018-celebracion-de-samhain-en-pinto-madrid/>.
- González, F. (2018b). TRAS ANMUNOBIA, NUEVO CICLO, NUEVAS PERSPECTIVAS. *Wicca Celtíbera*. Retrieved November 10, 2018, from <https://wiccaceltibera.wordpress.com/2018/11/10/tras-anmunobia-nuevo-ciclo-nuevas-perspectivas/>.
- Grant, K. (1972). *The Magical Revival*. London: Muller Ltd.
- Graves, R. (1966). *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth, Amended and Enlarged Edition*. London: Farrar, Straus and Giroux.
- Grimassi, R. (2001). *The Wiccan Mysteries: Ancient Origins & Teachings*. St. Paul, Minnesota: Llewellyn Publications.
- Grimassi, R. (2003). *Encyclopedia of Wicca & Witchcraft*. St. Paul, Minnesota: Llewellyn Publications.
- Guest, C. (1877). *The Mabinogion*. Oxford, London: Bernard Quaritch Ltd. Retrieved from <http://www.sacred-texts.com/neu/celt/mab/index.htm>.
- Howard, M. (2009). *Modern Wicca: A History from Gerald Gardner to the Present*. Minnesota: Llewellyn Publications.



- Hunt-Anschütz, A. A. (2003). Reconstructed Pagan Religions. *The Association of Polytheist Traditions*. Retrieved September 23, 2018, from <https://www.manygods.org.uk/articles/traditions/recon.shtml>.
- Illes, J. (2005). *The Element Encyclopedia of Witchcraft*. London: HarperElement.
- Johns, J. (1969). *King of the Witches: The World of Alex Sanders*. London: Peter Davies.
- Jones, P. (1971). What is Paganism? *Pagan Federation International*. Retrieved May 7, 2015, from <https://www.paganfederation.org/what-is-paganism/>.
- Kelly, A. A. (1975). Palingenesia. *Gnostica*, 4(9).
- Kelly, A. A. (1975). Why a Craft Ritual Works. *Gnostica*, 4(7).
- Kraig, D. M. (2001). *Modern Magick: Eleven Lessons in the High Magickal Art*. St. Paul: Llewellyn Publications.
- Leland, C. G. (1899). *Aradia or The Gospel of the Witches*. London: David Nutt.
- Lévi, E. (1896). *The Doctrine of Transcendental Magic*. (A. E. Waite, Ed.). London: Rider & Company.
- Lévi, E. (2001a). *The Key of the Mysteries: according to Enoch, Abraham, Hermes Trismegistes and Solomon*. (A. Crowley, Ed.). Boston: RedWheel / Weiser.
- Lévi, E. (2001b). *The History of Magic*. (A. E. Waite, Ed.). Boston: RedWheel / Weiser.
- Luna Wicca Celtíbera. (2017a). LAS BRUJAS. *Facebook*. Retrieved September 6, 2017, from <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1769407833359594&set=a.1388571778109870&type=3&theater>
- Luna Wicca Celtíbera. (2017b). LA ANTIGUA RELIGIÓN EUROPEA. *Facebook*. Retrieved March 9, 2017, from [https://www.facebook.com/search/top/?q=Luna Wicca Celtibera LA ANTIGUA RELIGIÓN EUROPEA&epa=SEARCH\\_BOX](https://www.facebook.com/search/top/?q=Luna+Wicca+Celtibera+LA+ANTIGUA+RELIGIÓN+EUROPEA&epa=SEARCH_BOX)

- MacGregor-Mathers, S. L. (1995). *The Goetia: The Lesser Key of Solomon the King: Lemegeton-Clavicula Salomonis Regis, Book I*. Boston, York Beach: Weiser Books.
- Mann, N. R. (2001). *The Isle of Avalon: Sacred Mysteries of Arthur and Glastonbury*. London: Green Magic.
- Newton, J. F. (1914). *The Builders: The Story and Study of Masonry*. Retrieved October 1, 2018, from <http://www.sacred-texts.com/mas/bui/bui00.htm>.
- Nichols, R. (1975). *The Book of Druidry*. London, San Francisco: Thorsons.
- O'Callaghan, E. (2007). *Magia Celta: Secretos de los druidas y los bardos*. Barcelona: Editorial Océano, S.L.
- O'Gaea, A. (2004). *Celebrating the Seasons of Life: Samhain to Ostara: Lore, Rituals, Activities, and Symbols*. New Jersey: New Pages Books a division of The Career Press, Inc.
- Pagan Federation. (1998). *Pagan Dawn*, (126).
- Pagan Federation. (1989). *The Wiccan*, (91).
- Pardy, A. (2009). *About Us. Police Pagan Association*. Retrieved September 1, 2017, from <http://www.policepaganassociation.org/about/4587098215>.
- PEN. (1993). *Modern Paganism. The Pagan Educational Network*. Retrieved September 14, 2017, from <http://www.paganeducationalnetwork.com/modernpaganism>.
- Peterson, J. H. (2019). *Heinrich Cornelius Agrippa: Of Occult Philosophy, Book II. (part 2). Esoteric Archives*. Retrieved July 13, 2019, from <http://www.esotericarchives.com/agrippa/agripp2b.htm>.
- PF. (1971). *The Pagan Federation-Home*. Retrieved May 7, 2015, from <https://paganfed.org/>.
- Regardie, I. (1972). *The Tree of Life: A Study in Magic*. York Beach: Samuel Weiser, Inc.
- Regardie, I., Monnastre, C., & Llewellyn-Weschcke, C. (1986). *The Original Account of the Teachings, Rites and Ceremonies of the Hermetic Order of The Golden Dawn*. St. Paul: Llewellyn Publications.

- Ryewolf. (2008a). Lammas. *The White Goddess Pagan Portal*. Retrieved February 19, 2019, from [http://www.thewhitegoddess.co.uk/the\\_wheel\\_of\\_the\\_year/lammas.asp](http://www.thewhitegoddess.co.uk/the_wheel_of_the_year/lammas.asp).
- Ryewolf. (2008b). The Wheel of the Year. *The White Goddess Pagan Portal*. Retrieved February 19, 2019, from [http://www.thewhitegoddess.co.uk/the\\_wheel\\_of\\_the\\_year/the\\_wheel\\_of\\_the\\_year.asp](http://www.thewhitegoddess.co.uk/the_wheel_of_the_year/the_wheel_of_the_year.asp).
- Ryewolf. (2008c). Goddess Glossary. *The White Goddess Pagan Portal*. Retrieved February 19, 2019, from [http://www.thewhitegoddess.co.uk/the\\_goddess/goddess\\_glossary.asp](http://www.thewhitegoddess.co.uk/the_goddess/goddess_glossary.asp).
- Sjöö, M., & Mor, B. (1987). *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*. New York: Harper Collins.
- Starhawk. (1987). *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*. San Francisco: Harper&Row.
- Starhawk. (1989). *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Starhawk. (1990). The Goddess. In R. S. Gottlieb (Ed.), *A New Creation: America's Contemporary Spiritual Voices* (pp. 212–228). New York: Crossroad.
- Starhawk. (2002). *Webs of Power: Notes from the Global Uprising*. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Starhawk. (2004). *The Earth Path: Grounding Your Spirit in the Rhythms of Nature*. Pymble, Toronto [etc.]: HarperCollins e-books.
- Starhawk, & Connor, J. (1995). Reclaiming the Sacred. *Women & Therapy*, 17(3–4), 469–476.
- Sythove, M., Sythove, M., Jana, & Harveston, G. (2015). Silver Circle ☿ Wicca Gardneriana Tradicional. Retrieved June 21, 2018, from <https://silvercircle.es/>.
- TDN. (2003). The Druid Network: Informing, Inspiring and Facilitating. Retrieved October 22, 2017, from <https://druidnetwork.org/>.

- The Asatru Alliance of Independent Kindreds. (2013). Runic Era Calendar. *The Asatru Alliance*. Retrieved February 19, 2019, from <http://www.asatru.org/holidays.php>.
- Valiente, D. (1975). *Natural Magic*. Marlborough: Robert Hale.
- Valiente, D. (1978). *Witchcraft for Tomorrow*. Marlborough: Robert Hale.
- Valiente, D. (1986). *An ABC of Witchcraft: Past and Present*. Washington: Phoenix Publishing.
- Valiente, D. (2000). *Charge of the Goddess*. Brighton: Hexagon Hoopix.
- Vey, M. (2015). Los Tres Reinos. *Hermanidad Druida Dun Ailline*. Retrieved October 22, 2017, from <https://dunailine.org/2015/09/24/los-tres-reinos/>.
- W.I.T.C.H. (2007). *Comunicados y Hechizos*. Madrid: La Felguera Editores.
- Waite, A. E. (2003). *The Holy Kabbalah*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
- Waite, A. E. (2008). *The Pictorial Key to the Tarot*. Massachusetts: RedWheel / Weiser.
- Westcott, W. W. (1970). *The Magical Ritual of the Sanctum Regnum: interpreted by the Tarot Trumps, translated from the MSS. of Éliphas Lévi*. New York: Samuel Weiser, Inc.
- Zell, O. (2014). The Neo-Pagan Legacy. *CAW.ORG - Official Website of The Church of All Worlds*. Retrieved February 18, 2019, from <http://caw.org/content/?q=legacy>.

## Recursos web

- Ayuntamiento de Pinto. (2015). Cientos de vecinos celebraron el ritual del Samhain y la fiesta de Halloween en la plaza de la Constitución. *Pinto: Centro Geográfico de la Península Ibérica*. Retrieved November 2, 2015, from <http://www.ayto-pinto.es/actualidad-buscador/-/publicador/noticias-cientos-de-vecinos-celebraron-el-ritual-del-samhain-y-la-fieta-de-halloween-en-la-plaza-de-la-constitucion>.
- Ayuntamiento de Pinto. (2016). Celebración del Samhain y Fiesta de Halloween en Pinto. *Pinto: Centro Geográfico de la Península Ibérica*. Retrieved

- October 31, 2016, from <http://www.ayto-pinto.es/actualidad-buscador/-/publicador/noticias-celebracion-del-samhain-y-fiesta-de-halloween-en-pinto>.
- Ayuntamiento de Pinto. (2018). Celebración del Samhain, antecedente de Halloween, en Pinto. *Pinto: Centro Geográfico de la Península Ibérica*. Retrieved October 31, 2018, from <http://www.ayto-pinto.es/actualidad-buscador/-/publicador/noticias-celebracion-del-samhain-antecedente-de-halloween-en-pinto>.
- Barthram, P. (2008). *Old English Translator*. Retrieved July 10, 2017, from <https://www.oldenglishttranslator.co.uk/index.htm>.
- Bosworth, J. (2010). *An Anglo-Saxon Dictionary Online*. Retrieved July 10, 2017, from <http://www.bosworthtoller.com/035497>.
- Buddha Dharma Education Association Inc. (1996). *BuddhaNet*. Retrieved November 23, 2016, from [www.buddhanet.net](http://www.buddhanet.net).
- Floralia. (2006). Libros Recomendados. *Librería Floralia*. Retrieved November 22, 2016, from <http://www.libreriafloralia.es/nuestratienda/021be2a1450971a0d/index.html>.
- IGOS. (1980). *Intergalactic Guild of Occult Sciences*. Retrieved November 23, 2016, from [www.guildofoccultsciences.org](http://www.guildofoccultsciences.org).
- McSparran, F. et al. (2000). Online edition in Middle English Compendium. Retrieved July 10, 2017, from <http://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary/>.
- NKT. (1991). New Kadampa Tradition -International Kadampa Buddhist Union. Retrieved November 23, 2016, from <http://kadampa.org>.
- ONS. (2011). Office for National Statistics. Retrieved September 1, 2017, from <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/religion/articles/religioninenglandandwales2011/2012-12-11>.
- U.S. Census Bureau. (2012). Section 1. Population. *United States Census Bureau*. Retrieved September 1, 2017, from

[www.census.gov/library/publications/2011/compendia/statab/131ed/population.html](http://www.census.gov/library/publications/2011/compendia/statab/131ed/population.html).

### **Novelas de fantasía, series de televisión y reportajes**

Klinger, L. S. (2017). *H. P. Lovecraft Anotado*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.

Le Guin, U. K. (1983). *Un mago de Terramar*. Barcelona: Ediciones Minotauro.

Le Guin, U. K. (1987). *La costa más lejana*. Barcelona: Ediciones Minotauro.

Luque, N., & Moraleda, B. (2016). *Reportaje "Wicca Celtíbera". Máster en Reportерismo de TRACOR*. España: TRACOR. Retrieved from [www.youtube.com/watch?v=UalZ5XZsjt4](http://www.youtube.com/watch?v=UalZ5XZsjt4).

Pratchett, T. (1991). *Witches Abroad*. Pymble, Toronto [etc.]: HarperCollins e-books.

Rothfuss, P. (2007). *The Name of the Wind: The Kingkiller Chronicle: Day One*. New York: Daw Books, Inc.

Templo de la Diosa. (2015). 12. *Wicca Celtíbera, reconstruyendo una tradición*. España: YouTube. Retrieved from [www.youtube.com/watch?v=x-HS5LTt7oE](http://www.youtube.com/watch?v=x-HS5LTt7oE).

Weis, M., & Hickman, T. (1988). *La Forja*. Barcelona: Editorial Timun Mas, S.A.

Whedon, J. (2002). *Buffy the Vampire Slayer*. USA: The WB Television Network.

# Resumen

## Título

*Creencia, identidad y praxis ritual en la Wicca: el camino espiritual hacia la transformación personal.*

## Introducción

La presente tesis doctoral parte de un interés personal por la Wicca y las sendas neo-paganas, campos fascinantes para la investigación académica, especialmente desde el punto de vista histórico-antropológico. Este estudio busca analizar y comprender la forma en que dichas nuevas religiones se relacionan y “emplean” las creencias y prácticas rituales antiguas con el fin de “configurar” un sentimiento pertenencia comunitario, así como afianzar, también, el crecimiento psico-personal y espiritual del individuo.

A través de una metodología interdisciplinar que se apoya, sobre todo, en el análisis histórico-crítico y el método comparativo, he pretendido centrar mi investigación en el proceso de construcción de la propia identidad wiccana a través de su *corpus* religioso y, principalmente, de la estrecha relación entre magia y ritual existente en el mismo. Con el objetivo de lograr lo ya expuesto, he configurado la tesis en varias partes, entre las que destacan:

- El capítulo 1 es una introducción a la Wicca, en la que presento no sólo la discusión etimológica que existe acerca del concepto “Wicca”, sino también la historia de la aparición y el desarrollo temprano de esta religión.
- El bloque I (capítulos 2, 3 y 4), está centrado en las principales influencias que se encuentran en la base de la religión wiccana. Esto es, la tradición esotérica occidental, la irrupción de las tradiciones orientales en el panorama de la espiritualidad occidental y, por último, las manifestaciones ocultistas del psicoanálisis, así como el impacto que el mismo y las denominadas “psicologías de la contracultura” han tenido en la práctica moderna mágica.

- El bloque II (capítulos 5, 6, 7 y 8), está dedicado a: la relación que existe entre la Wicca, el Paganismo Contemporáneo y el *New Age*; las herramientas para la creación de la narrativa *tipo* de estas nuevas religiones; y, por último, la vasta cosmovisión wiccano-pagana, así como el *corpus* de rituales y prácticas mágicas en las que se articula y desarrolla dicha cosmovisión.

## Objetivos

Algunos de los objetivos planteados más destacados, son:

- Ahondar en el conocimiento de la Wicca y sus tradiciones, atendiendo a: historia, creencias, fundadores, raíces, cosmogonía, praxis ritual, organización comunitaria e, incluso, su imagen en la cultura pop.
- Profundizar en el estudio de las realidades del Paganismo Actual y de la Espiritualidad New Age, así como de la problemática en lo que respecta a la relación de la Wicca con ambos movimientos.
- Análisis de las *herramientas* de construcción de la narrativa espiritual e identitaria pagana y wiccana como, por ejemplo, el folklore, la literatura o la reconstrucción histórico-arqueológica.
- Estudio comparativo del proceso de creación de la identidad wiccana a través de a) la distinción y singularización de las tradiciones wiccanas más significativas; y b) el cotejo de la propia percepción, así como de las diversas creencias, celebraciones y ritos iniciáticos de dichas tradiciones, haciendo referencia, asimismo, a las que caracterizan a las religiones neopaganas más extendidas.

## Resultados

El estudio expuesto anteriormente ha arrojado varios resultados interesantes, entre los que, sin duda, destaca el hecho de las diferencias entre los tres grupos de Wicca —exotérico, esotérico y social—, están entroncadas, principalmente, en:

- a) el modo de entender y acercarse a la religión. Los celtíberos enfatizan



el culto y buscan el crecimiento espiritual a través del contacto y la honra a las divinidades y a los antepasados, los gardnerianos y alexandrinos buscan la consecución de la transformación *última* psico-espiritual del individuo por medio de la praxis mágico-ritual y el alcance de la *gnosis*, y, por último, las brujas feministas se centran en un enfoque más terapéutico de la religión, en tanto entienden la misma como una manera de lograr que la mujer desarrolle su faceta más “pura” y “excelsa” mediante su identificación con la diosa y la bruja como símbolo de poder femenino;

b) el uso de las fuentes para la construcción de su narrativa. Mientras que los celtíberos llevan a cabo un enfoque de corte reconstruccionista de carácter histórico-arqueológico; las brujas feministas se centran en una óptica más activista: a nivel político y social, poniendo el foco en la mujer no sólo como ente individual, plenamente empoderado, sino también como un miembro activo y “valioso” de la sociedad, muy en la línea de los discursos minoritarios —a través, sobre todo, de la recuperación de la mencionada figura de la bruja y su reinterpretación como la imagen de la mujer oprimida y perseguida por una “sociedad patriarcal”—; y los gardnerianos y alexandrinos se caracterizan por seguir el discurso místico-ocultista.

## Conclusiones

A partir del análisis histórico-crítico de fuentes académicas y primarias sobre la Wicca, y del estudio comparativo de las diversas tradiciones wiccanas, ha sido posible llegar a una serie de conclusiones, entre las que destaco la siguiente proposición:

La base de la identidad wiccana se sustenta especialmente en dos elementos concretos:

a) su eclecticismo, el cual es indudablemente herencia del sincretismo ocultista de figuras tan cruciales del panorama esotérico como Crowley y Fortune;

b) su tendencia a la “reconstrucción histórica”, cuya base se apoya, en su mayoría, en el argumento *ad verecundiam* y en el argumento *ad antiquitatem*

que tienen relación con el fenómeno histórico de la brujería, tal y como ha sido interpretado por Margaret Murray y Carlo Ginzburg, entre otros. Con todo, lo interesante, aquí, es el fenómeno de “selección” que los wiccanos realizan de las fuentes académicas para la construcción de su identidad. En otras palabras, en el mencionado fenómeno de “selección” sobresale, no tanto una búsqueda auténtica de “verdad histórica”, sino la cimentación de una mito-historia que encaja con los intereses identitarios de la comunidad wiccana.

En definitiva, la Wicca se ha descubierto como una religión pluralista, cuyo rasgo más característico es la naturaleza indiscutiblemente psicológica de su praxis ritual, que busca, principalmente, dar respuesta a necesidades propias de la sociedad actual, así como satisfacer los intereses personales del individuo, tanto a nivel espiritual, como social, al poder desarrollar un papel activo y “valioso” dentro de la comunidad.

## Summary

### Title

*Belief, identity and ritual praxis in the Wicca: the spiritual path to the personal transformation*

### Introduction

This dissertation is based on a personal interest in Wicca and the neo-pagan paths, fascinating fields for academic research, especially from the historical-anthropological point of view. This study seeks to analyze and understand the way in which these new religions relate to and "employ" ancient ritual beliefs and practices in order to "configure" a feeling of community belonging, as well as consolidate the psycho-personal and spiritual growth of the individual.

Through an interdisciplinary methodology that relies, above all, on the historical-critical analysis and the comparative method, I have tried to focus my research on the process of building the Wiccan identity itself through its religious corpus and, mainly, through the close relationship between magic and ritual

existing in it. With the aim of achieving the above, I have configured the thesis in several parts, among which are:

- Chapter 1 is an introduction to Wicca, in which I present not only the etymological discussion that exists about the "Wicca" concept, but also the history of the appearance and early development of this religion.
- Block I (chapters 2, 3 and 4), is centered on the main influences found at the base of the Wiccan religion. That is, the Western esoteric tradition, the emergence of Eastern traditions in the panorama of Western spirituality and, finally, the occult manifestations of psychoanalysis, as well as the impact that it and the so-called "counterculture psychologies" have had in modern magic practice.
- Block II (chapters 5, 6, 7 and 8), is dedicated to: the relationship between Wicca, Contemporary Paganism and the New Age; the tools for the creation of the *type* narrative of these new religions; and, finally, the vast Wiccan-pagan worldview, as well as the corpus of rituals and magical practices in which this worldview is articulated and developed.

## Objetives

Some of the most prominent objectives are:

- Delve into the knowledge of Wicca and its traditions, attending to: history, beliefs, founders, roots, cosmogony, ritual praxis, community organization and even its image in pop culture.
- Deepen the study of the realities of Contemporary Paganism and New Age Spirituality, as well as the problems regarding Wicca's relationship with both movements.
- Analysis of the tools of construction of pagan and wiccan spiritual and identity narrative such as folklore, literature or historical-archaeological reconstruction.
- Comparative study of the process of creation of the Wiccan identity through a) the distinction and singularization of the most significant wiccan traditions; and b) the comparison of one's perception, as well as

of the diverse beliefs, celebrations and initiatory rites of these traditions, also referring to those that characterize the most widespread Neopagan religions.

## Results

The study described above has yielded several interesting results, among which, without a doubt, stand out the fact that the differences between the three Wicca groups —exoteric, esoteric and social—, are mainly linked to:

a) the way of understanding and approaching religion. The Celtiberians emphasize worship and seek spiritual growth through contact and honor to divinities and ancestors, Gardnerians and Alexandrians seek to achieve the ultimate psycho-spiritual transformation of the individual through magical-ritual praxis and the scope of gnosis, and finally, feminist witches focus on a more therapeutic approach to religion, as they understand it as a way to get women to develop their more "pure" and "exalted" facet through their identification with the goddess and the witch as a symbol of feminine power;

b) the use of sources for the construction of his narrative. While the Celtiberians carry out a reconstructionist approach of a historical-archaeological nature; feminist witches focus on a more activist perspective: at the political and social level, focusing on women not only as an individual entity, fully empowered, but also as an active and "valuable" member of society, very much in line of minority discourses —through, above all, the recovery of the mentioned figure of the witch and her reinterpretation as the image of the woman oppressed and persecuted by a "patriarchal society"—; and the gardnerianos and alexandrinós are characterized to follow the mystical-occultist speech.

## Conclusions

From the historical-critical analysis of the academic and primary sources about Wicca, and the comparative study of the various Wiccan traditions, it has been possible to reach a series of conclusions, among which I highlight the following propositions:

The basis of the Wiccan identity is based especially on two concrete elements:

a) its eclecticism, which is undoubtedly an inheritance of occult syncretism of such crucial figures of the esoteric landscape as Crowley and Fortune;

b) its tendency towards "historical reconstruction", whose base is based, in its majority, on the *ad verecundiam* argument and on the *ad antiquitatem* argument that are related to the historical phenomenon of witchcraft, as it has been interpreted by Margaret Murray and Carlo Ginzburg, among others. However, the interesting thing here is the phenomenon of "selection" that Wiccans make of academic sources for the construction of their identity. In other words, in the aforementioned phenomenon of "selection" stands out, not so much an authentic search for "historical truth", but the foundation of a myth-story that fits the identity interests of the Wiccan community.

In short, Wicca has been discovered as a pluralistic religion, whose most characteristic feature is the indisputably psychological nature of its ritual praxis, which seeks, mainly, to respond to the needs of today's society, as well as to satisfy the personal interests of the individual, both spiritually and socially, to be able to develop an active and "valuable" role within the community.